التأصيل والتنظير
فى
دراسات نيكلسون للتصوف الإسلامى

الدكتـــورة
نيفين إبراهيم إبراهيم ياسين
أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية
والتصوف
قسم الفلسفة - كلية الآداب
جامعة المنصورة

٢٠١٤

راجعه وقدم له وكتب حواشيه
الأستاذ الدكتور
إبراهيم إبراهيم ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
ورئيس قسم الفلسفة السابق ومؤسسه
كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار ومكتبة الإسراء
للطبع والنشر والتوزيع

٢٣٩٤٤٤

تقديم:

يصعب على الأب أن يكون معرفاً بأعمال أبنائه لكنه قد يقدم لواحد أو أكثر من الباحثين الذين أشرف عليهم أو تابع أعمالهم.

مع ذلك يبقى من المهم جداً أن يظل الأرق العلمى تجاه الأعمال العظيمة دافعاً لا يتوقف عن النداء من أجل بعث الحياة فى هذا النوع من الأعمال التى قد تبقى حبيسة الأدراج لا ترى النور بسبب الكثير من الظروف التى تحيط بعملية البحث العلمى فى الوطن العربى وفى مصر خاصة.

فإذا ما تطرقنا إلى العمل الذى نقدم له فإن الأمانة العلمية تدعونا لذكر مبررات اختيار هذا العنوان الضارب فى أعماق التصوف الاستشراقى كما قدمه العلامة الإنجليزى "إدوارد براون" ومن بعد تلميذه النابغة رينوند نيكلسون" موضوع هذه الدراسة.

فمن دواعى اختيار هذا الموضوع أن كريمتنا الباحثة نيفين إبراهيم إبراهيم ياسين تخرجت فى قسم اللغة الإنجليزية أولاً عام ١٩٩٤م.

ثم عندما افتتح قسم الفلسفة على يد مؤسسه كاتب هذه السطور، قررت أن تلتحق به من جديد لرغبتها الشديدة فى سبر أغوار التصوف الإسلامى جرياً على نفس الخط الذى سار عليه والدها.

وعندما تخرجت فى قسم الفلسفة بامتياز مع مرتبة الشرف، أرادت أن تكمل نجاحها باختيار موضوع يتناسب مع ثقافتها وتفوقها. وبرغم

المشاكل العديدة التى خلقها لها عميد الكلية زمين والدها الذى كان ينافسه على كرسى العمادة لعرقلتها وسد الطريق فى وجهها إلا أنها كانت على قدر من المسئولية والهدوء والصبر مما مكنها من أن تواصل دراستها بجرأة وموضوعية وبلا هوادة.

وعندما اقترحت عليها عنوان الدراسة "التأصيل والتنظير فى دراسات نيكلسون للتصوف الإسلامى" لم تتردد فى تقبل الموضوع بحماس مع علمها بأن معظم مصادره مازالت فى لغتها الإنجليزية. وربما جاءت رغبتها فى هذه الدراسة نابعة من أن الباحثة مسلحة بدراستها السابقة فى قسم اللغة الإنجليزية.

وبعد أن تم تسجيل الموضوع، بدأت الباحثة فى محاولة مضنية لجمع المادة العلمية، وكانت شبكة المعلومات هى أوز ما يمكن الاستهداء به.

فرحنا نبحث أولاً عن مؤلفات نيكلسون وأسرته. ووقعنا على اسم الأستاذة "ريكا نيكلسون" واعتقدن فى بادئ الأمر أنها حفيدة المستشرق موضوع الدراسة، إلا أنه بالاتصال بها أفادت أنه مجرد تشابه أسماء. وبرغم كونها أستاذة فى نفس الكلية التى عمل بها "نيكلسون" إلا أنها لم تبد أية رغبة فى المساعدة. على عكس ما يتوقع من الباحثين الغربيين. إلا أن الباحثة راحت تتصل بكل أساتذة الفلسفة ممن تعرفهم، أو ممن تتلمذت عليهم، وقد مكنها هذا من جمع مؤلفات نيكلسون بالكامل. بالإضافة إلى ما حصلت عليه من شبكة الانترنت.

وعند مطالعة الباحثة لبعض مؤلفات نيكلسون وخصوصاً كتابيه "تاريخ الأدب العربى" A literary History of The Arabs، و"صوفية

الإسلام" Mystics of Islam، تبين لها أنها ستخوض معركة مضنية مع بعض أفكار هذا المستشرق، خصوصا عن النبى محمد (ﷺ) وكذلك آراؤه المتطرفة حول القرآن الكريم، ثم نظريته المعروفة "فكرة الشخصية الإلهية".

وجاءت الباحثة إلىّ فى حالة من الفزع تسألنى كيف تقدم هذه الآراء وهى التى دخلت إلى التصوف الإسلامى من بابه الروحى الذى لا يفارق "الكتاب والسنة" بل يعمل من خلالها وبمقتضى الشرع. فقلت لها عليك أن تعرضى الآراء على مقياس الشرع والعقل، وأن تقدمى نقداً موضوعياً لكل رأى على حده.

وكان من الطبيعى أن تفهم الباحثة أنها بصدد خوض معركة فكرية فى مجال "صراع الحضارات"، وصراع الثقافات والأفكار، تلك المعركة القديمة المتجددة دوماً !!

فهذا المستشرق المستعجم المستعرب، قد جرى مجرى العديد من المستشرقين الذين افتروا على القرآن الكريم، وادعوا أنه كتاب بشرى من تأليف "محمد بن عبد الله" وأن به من الآيات المتشابهات ما يجعل القرآن مضطرباً متناقضاً وغير متماسك، وأن هذا القرآن الذى هو كتاب المسلمين كتاب متعارض يهدم بعضه بعضاً. كما أن الصحابة كانوا من أصحاب الإيمان الساذج الذى دفعهم إلى الإيمان بالقرآن باعتباره "كلام الله".

وقد دفعت الباحثة هذه الآراء المتطرفة، وأظهرت أن نيكلسون يغالى مغالاة تبعده عن الروح العلمية والحياد الضروريين فى البحث العلمى، ودللت على ذلك بما تجاهله هذا المستشرق.

فقد تعرض القرآن فى حياة النبى لامتحان عظيم، وتحدى الله الكفار المنكرين أن يأتوا ولو بسورة واحدة من مثله فعجزوا. كما فند أقوال المشركين الذين ادعوا أن القرآن أساطير الأولين اكتتبها النبى فهى تملى عليه بكرة وأصيلا – فذكر رب العزة أن لسان الذين يلحدون إليه أعجمى، ولسان القرآن عربى؛ فلا يمكن أن يكون القرآن نتاج لسان أعجمى.

وهكذا أطاحت الباحثة بادعاء نيكلسون فى هذا الاتجاه، وذكرت من الحجج ما يكفى لبيان المصدر الإلهى للقرآن الكريم.

وأما آراء "نيكلسون" حول شخصية النبى محمد (ﷺ) فكانت خارجة عن كل المعايير والأخلاق العلمية فى البحث. فهو يذكر أن "محمداً" قد وضع نفسه فى مكانة من ربه ملازمة له. وأنه يدعو لنفسه من خلال آيات القرآن الكريم، وهو أشبه فى نظر "نيكلسون" بعيسى عليه السلام، الذى قال "من تقبلنى فقد تقبل الله"، وقول عيس أيضاً "ن الأب نفسه يحسبكم لأنكم أحببتمونى".

ويدعى "نيكلسون" أيضاً أن أحاديث النبى محمد (ﷺ) قد حازت من القوة والسلطة ما يتوفر للقرآن الكريم على قدم المساواة. وهذا قد جعل شخصية النبى محمد (ﷺ) مسيطرة على قلوب المسلمين للمكانة التى وضع نفسه فيها من ربه.

وقد دحضت الباحثة هذه الآراء بشجاعة ودقة وعرضت للآيات القرآنية التى تحث على طاعة النبى، وتنادى بأن ما جاء به الرسول إنما هو من عند الله وإن هو إلا وحى يوحى.

وأما الفكرة التى استوقفت الباحثة ومشرفها العالم الجليل الأستاذ الدكتور السعيد جمعة إسماعيل مراد فهى فكرة نيكلسون عما أسماه الشخصية الإلهية Divine Personality وهى الفكرة التى استعارها نيكلسون من التصوف المسيحى ليطبقها فى مجال التصوف الإسلامى. وهو يكرر ما ذكره المستشرق "وب" C. J. Web الذى يذكر أن وصف الله بالشخصية يبرر إمكان وجود صلات شخصية بينه من حيث هو معبود وبين الإنسان من حيث هو عابد. وأن هذه الصلات الشخصية يمتنع وجودها إذا بولغ فى جانب تنزيه المعبود أو جانب تشبيهه.

وبرغم ما قد يبدو من تشابه سطحى بين هذه الفكرة وما جاء فى القرآن الكريم عن "التنزيه والتشبيه" الوارد فى قوله جل شأنه ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ إلا أن الباحثة ترى أنها فكرة غريبة على الذوق الإسلامى، ذلك أن المسلمين لم يتصوروا إمكان قيام صلات شخصية بين العبد والرب، كما لم يرفعوا الإنسان إلى مستوى الألوهية، ولا هم ينزلون الله إلى مستوى العبودية، وجل هذه الفكرة منقول عن نظرية التثليث المسيحية التى ترى إمكانية أن يتنزل الله إلى الأرض فى أقنومه الثانى البشرى "المسيح عيسى بن مريم"، وهو أمر مخالف تماماً لعقائد المسلمين.

وكأن هذا البحث كان على موعد مع كل ما يثار من حروب وكراهية ضد الاسلام والمسلمين. فهذه هى الصحف الدنماركية تصور النبى محمد (ﷺ) إرهابى يحمل على رأسه عمامة من القنابل، ثم تسارع الصحف فى العديد من دول العالم إلى تغذية حملة الكراهية بإعادة نشر هذه الصور مرات ومرات.

وهذا هو الرئيس الأمريكى "بوش" يعلن "حرب الصليبية الثانية على المسلمين، ثم يصف الإسلام وصفاً ملئ بالكراهية والعداء فيذكر فى خطاباته ضرورة القضاء على الإسلام الفاشي. ثم يعقبه فى قيادة هذه الحرب الإعلامية والفكرية بابا "الفاتيكان" الألمانى الأصل "بينيديكت السادس عشر" الذى قال فى محاضرة له أن "النبى محمد لم يأت إلا بكل ما هو شرير ومدمر وأن الإسلام انتشر بحد السيف".

وهى دعوى سبقه إليها الفيلسوف الألمانى "هيجل" وغيره من مفكرى الغرب وساسته فى العصر الحاضر. هؤلاء جميعاً هم الذين رشحوا الإسلام ليكون عدواً للحضارة الغربية ومن ثم وجب القضاء عليه، وكان كتاب "صراع الحضارات" لمؤلفه "صامويل هانتنجتون" مثالاً ونموذجاً للكراهية الموجهة ضد الحضارة الإسلامية.

لقد خاضت الباحثة معركتها مهتدية بآراء الباحثين والعلماء. ومسترشدة بتوجيهات والدها الأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين مؤسس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة المنصورة الذى كرس معظم جهده لخدمة هذا البحث لكى يصدر أخيراً فى صورته العلمية المرضية.

وإنى لأرجو أن تظل الباحثة على هذا المستوى من الطموح والرصانة العلمية فى بحثها الذى ستنال به درجة الدكتوراه إن شاء الله.

المنصورة فى ١٠/٩/٢٠٠٦

أ.د إبراهيم إبراهيم ياسين

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف

مؤسس قسم الفلسفة

كلية الآداب – جامعة المنصورة

المقدمة



المقدمة

أولاً- مقدمة

إن هذا الموضوع "التأصيل والتنظير" فى دراسات "نيكلسون" للتصوف الإسلامى من الموضوعات بالغة الأهمية فى مجال الدراسات الصوفية، وبخاصة أن أحداً من الباحثين لم يتناوله بالدراسة على ما أظن. وقد وقع اختيارى على هذا الموضوع للأسباب الآتية:

أولا- يعد "رينولد نيكلسون" واحداً من أشهر المستشرقين الإنجليز الذين اهتموا اهتماماً بالغاً بالتصوف الإسلامى، وبخاصة التصوف الفارسى؛ ذلك أنه بقى يعمل فى حقل الدراسات الإسلامية فترة زمنية طويلة امتدت ما بين عامى (١٩٠٢م : ١٩٢٦م)، ودارت محاضراته حول فحول الصوفية من أمثال، "جلال الدين الرومى"، و"شمس تبريز"، و"سعيد أبو الخير"، وغيرهم.

ثانياً- أولى "نيكلسون" لدراسة التصوف الإسلامى عناية خاصة، تميز بها بين مستشرقى بلاده، واستطاع بدراساته الغزيرة أن يسد ثغرة فى تاريخ البحث فى الدراسات الروحية الإسلامية.

ثالثاً- شغل "نيكلسون" بترجمة العديد من الكتب الصوفية سواء فى مجال التصوف الإسلامى المعتدل أو التصوف الفلسفى، منها على سبيل المثال، كتاب "اللمع:" "لأبى نصر السراج" وكتاب "كشف المحجوب" "للهجويرى". "وتذكرة الأولياء" "لفريد الدين العطار"، وكتاب "ترجمان الأشواق" "لمحيى الدين بن عربى"، وترجمته "لقصائد ابن الفارض"، وكتاب "فصوص الحكم" وغيرها. كما قدم العديد من المؤلفات مثل

كتاب "صوفية الإسلام"، و "تاريخ الأدب العربى"، و "دراسات فى التصوف الإسلامى"، والنصوص التى ترجمها تلميذه الدكتور "أبو العلا عفيفى" بعنوان "فى التصوف الإسلامى وتاريخه" بالإضافة إلى العديد من الدراسات التى سنكشف عنها تباعاً.

رابعاً- استخدم نيكلسون أسلوباً إنجليزياً سهل الفهم للقارئ فى العالمين الغربى والإسلامى، كما استخدم مصطلحا صوفياً عربياً قدمه للقارئ الغربى فى لغته الأصلية مكتوباً بحروف لاتينية أحياناً، وأحياناً أخرى قدم مقابلاً إنجليزياً للمصطلح العربى.

خامساً- كان من دواعى اختيارى لهذا الموضوع بالإضافة إلى ما سبق دراستى السابقة فى قسم اللغة الإنجليزية، والذى تخرجت فيه قبل تخرجى فى قسم الفلسفة ورغبتى الشديدة فى تقديم هذا المستشرق الإنجليزى إلى القارئ باللغة العربية، وإلى الباحثين فى مجال الدراسات الصوفية الإسلامية.

ولقد بذلت جهداً كبيراً للتعرف على مؤلفات "نيكلسون"، واستدعى هذا منى التعامل مع شبكة الانترنت، كما زودنى الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام بالعديد من المراجع، وأهمها على الإطلاق المصنف الضخم الذى ألفه نيكلسون بعنوان "التاريخ الأدبى للعرب"، أو "تاريخ الأدب العربى" "A literary History of The Arabs"، كما زودني الأستاذ الدكتور عادل بدر أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب - جامعة طنطا بكتاب "دراسات فى التصوف الإسلامى" "Studies in Islamic Mysticism"، كما

زودنى والدى الأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين بالعديد من المصادر والمراجع الهامة التى أكملت دائرة البحث.

ولقد كان للتوجيهات العلمية التى أولانى بها أستاذى المشرف على هذا البحث الأستاذ الدكتور سعيد جمعة مراد أكبر الأثر فى نضوج هذا البحث، كما أننى استفدت كثيراً من شروحه الصوفية، ودراساته الهامة المتسقة مع الشريعة الإسلامية.

ولأن كان الوعى الروحى عند الإنسان فطرة الله التى فطر الناس عليها، فإن كثيراً من الباحثين والمستشرقين لم يرضهم أن يكون التصوف الإسلامى إسلامىّ الأصل والمنبت وإنما مالوا به إلى أصول غير إسلامية هندية، مسيحية ويونانية، وغير ذلك مما تشابه أو تقارب أو لاستخدام طرقاً ورياضات متشابهة بمحض الفطرة.

فقد ذهب المستشرق الأوربى "تولك" "Tholuk" "F. R.-D." إلى أن التصوف الإسلامى من أصل ماجوسى؛ لأن عدداً كبيراً من الماجوس ظلوا على مجوسيتهم بعد الفتح الإسلامى؛ كما أن عدداً من الماجوس الذين اعتنقوا الإسلام كانوا من مؤسسى فرق الصوفية.

ويدعى "الفرد فون كريمر" فى كتابه "تاريخ الأفكار البارزة فى الإسلام"[1] "Geschichte der herrschunden Ideen Islam" الذى نُشر سنة ١٨٦٨م، أن الزهد المسيحى كان له أشد الأثر فى نشأة

(1) Geschichte der herrschunden Ideen Islam: 1868.
راجع أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٨٨هـ. ١٩٦٩م، ص د. المقدمة.

التصوف، وهو يذهب إلى أن فكرة وحدة الوجود التى ظهرت عند "محيى الدين بن عربى" هى فى الواقع من أصول هندية.

وأما "جولد تسهير" فقد بين لنا أن هناك تيارين مختلفين فى التصوف الإسلامى: الأول: الزهد، وهو قريب من روح الإسلام ومذهب أهل السنة، وإن كان فى نظره متأثراً بالرهبانية المسيحية، وأما الثانى: فهو التصوف بمعناه الدقيق، وما يتصل به من نظريات فى المعرفة والأحوال والمواجيد. وكذلك نظريات وحدة الوجود، والوحدة المطلقة، والكلمة والأعيان الثابتة ومراتب الوجود، وغيرها.

وأما "براون" "Brown" فهو يؤرخ للعقلية الإسلامية الروحية، ونشأة الفرق والحركات الدينية، ويرصد ظاهرة الصوفى الفارسى "الحسين بن منصور الحلاج" ٣٠٩هـ، باعتباره مشعوذاً وجاهلاً.

ويذهب "ريتشارد هارتمان" "Heartman" و"ماكس هورتن" "M. Hurton" إلى أن التصوف الإسلامى كان مشبعاً بالأفكار الهندية، بل ربما كان هو مذهب الفيدانتا الهندية.

وفى هذه الدراسة لا يمكن إلا أن نشير إلى دراسات "لويس ماسينيون" الذى اختص "الحلاج" بمعظم بحوثه فى التصوف؛ ليظهرنا على أنه كان مسيحياً يردد أقوال المسيح فى اللاهوت والناسوت، ويذهب إلى أن يعده مصدراً أساسياً من مصادر التصوف.

ولما كان من الضرورات العلمية الوقوف على مصادر التصوف، فقد بدأ هذا المستشرق بالعديد من الدراسات وتحقيق المخطوطات الصوفية

والتعليق عليها، وتحليل مادتها العلمية، كما ترجم إلى الإنجليزية كتاب "اللمع" لأبى نصر السراج، و"كشف المحجوب" للهجويرى، و"ترجمان الاشواق" لابن عربى، و"تذكرة الأولياء" لفريد الدين العطار، وبعض قصائد ابن الفارض، وديوان جلال الدين الرومى، وغير ذلك.

ومن أكثر أعمال "نيكلسون" أهمية تلك المؤلفات التى عكف فيها على دراسة التصوف الإسلامى ومنها كتابه "دراسات فى التصوف الإسلامى" "Studies in Islamic Mysticism"، وكتابه "صوفية الإسلام" "The Mystics of Islam"، ثم ترجمته لكتاب "المثنوى" لجلال الدين الرومى، كما أن له عدة بحوث ومقالات منها بحثه عن فكرة "الشخصية فى التصوف الإسلامى" "The idea of personality" والذى نشره عام ١٩٢٣، وبحثه "نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره" الذى ظهر فيه ميله إلى الأخذ بالرأى القائل بأن التصوف من أصول هندية وفارسية، كما أنه يرجع إلى الأفلاطونية الحديثة وإن كان قد تخلى عن هذا الرأى فيما بعد.

وسوف تكون دراسات نيكلسون حول الشخصية، والحقيقة المحمدية، والمتعلقة بنظرية الكلمة، ونظرية المطاع، وأصول هذه النظريات كما رصدها فى المسيحية، والنحل الأخرى - هى محل اهتمام الباحثة كى تتعرف على قضية تنظير التصوف الإسلامى وجهد هذا المستشرق الذى أغرم بالصوفية والتصوف، وإن كان الأصل فى دراساته على المؤلفات الصوفية للفرس الإيرانيين من أمثال جلال الدين الرومى، وشمس تبريز، إلا أن له مؤلفات أخرى مثل "تاريخ العرب" وغيرها من المؤلفات التى وضعت الأسس العلمية لقراءة التصوف قراءة منهجية واستخرج ما فيه

من نظريات عرفانية، وأخلاقية، ووجودية. ونفسية، ونفحات من الحب الإلهى.

وسوف تستخدم الباحثة المنهج التحليلى والنقدى المقارن على خلفية من المنهج التاريخى؛ لرصد ما أحدثه نيكلسون فى دراساته عن التصوف ولتجلية نظرياته المختلفة فى الحب الإلهى. العرفان، الوجود، الكلمة. الحقيقة المحمدية، وفكرة الشخصية.

الدراسات السابقة:

لم يتوفر لدينا ما يؤكد قيام أحد من الباحثين بدراسة مباشرة لهذا المستشرق المتصوف، غير أن دراسات الراحل الدكتور أبو العلا عفيفى قد تأثرت بنيكلسون وبخاصة أطروحته لنيل درجة الدكتوراه من جامعة كمبريدج حول الصوفى المتفلسف "محيى الدين بن عربى" المتوفى عام ٦٣٨هـ وهى بعنوان

"The Mystical Philosophy of Muhyi Aldin Ibnul Arabi".

وسوف يقسم هذا البحث إلى مقدمة، وخمسة فصول، وخاتمة على النحو التالى:

الفصل الأول:

(نيكلسون ودراساته فى التصوف الإسلامى)

وفى هذا الفصل تحاول الباحثة التعريف بالمستشرق الإنجليزى نيكلسون كلما كان ذلك ممكناً وتمهد لما أحدثه فى التصوف الإسلامى من نظريات وآراء اكتسبت أهمية عند الباحثين وأثرت التصوف الإسلامى وذلك من خلال التعريف بأهم الدراسات التى قدمها للمكتبة الروحية فى التصوف الإسلامى، ومدى إسهاماته فى هذا المجال، وترصد الباحثة فى هذا الفصل الدراسات التى قدمها واحد من أهم تلاميذ هذا المستشرق وهو الراحل الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى.

الفصل الثانى:

(جذور التصوف الإسلامى والطريق إلى الله كما رصدها نيكلسون)

وفى هذا الفصل ترصد الباحثة كيف تعامل نيكلسون مع تعريفات التصوف، وكيفية اعتماده على رسالة أبو القاسم القشيرى[1] المعروفة بالرسالة القشيرية، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، وكشف المحجوب

---

(١) أبو القاسم القشيرى هو: الإمام أبى القاسم عبد الكريم ابن هرزان بن عبد الملك بن طلحة القشيرى النيسابورى الشافعى، صاحب الرسالة القشيرية، وتفسير القشيرى، وعاش فى الفترة بين عامى (٣٧٦هـ- ٤٦٥هـ)، وقد ورد فى مقدمة الرسالة القشيرية أنه كتبها سنة ٤٣٧هـ.
راجع الرسالة القشيرية، طبعة مصطفى البابى الحلبى، ص ص ١، ٢.

للهجويرى[1]. ومحاولته ترتيب التعريفات زمانيا ليقدم صورة دقيقة عن التطور التدريجى للفكر الصوفى، وسوف تجيب الباحثة على عدد من الأسئلة الهامة هى:

- هل ظهرت بذور التصوف الأولى فى نزعات الزهد القوية التى سادت العالم الإسلامى فى القرن الأول الهجرى؟
- كيف تطور التصوف عن المصادر الأفلاطونية والفارسية، وهل يمكن التسليم بآراء هذا المستشرق فى رصده للعوامل الأجنبية المؤثرة فى نشأة التصوف الإسلامى؟
- ما هى معالم الطريق إلى الله كما رسمها نيكلسون ابتداء من "التوبة وعلاقة الشيخ بالمريد، مروراً بالمجاهدة والفقر والتوكل، والذكر... الخ؟

الفصل الثالث:

(المعرفة الكشفية)

يجيب هذا الفصل عن سؤال هام يشغل كل صوفى، ويدفعه إلى العمل الدائم من أجل الوصول إلى تلك اللحظة التى تسقط فيها الحجب، وفيها

(١) الهجويرى، هو أبو الحسن على بن عثمان بن أبى على الجلابى الهجويرى. كان عالماً من علماء الصوفية فى القرن الخامس الهجرى، ومعاصراً للدولة الغزنوية (٣٨٧ - ٥٨٢هـ)، التقى بمعاصره أبى القاسم القشيرى، توفى بمدينة لاهور، ودفن بها عام ٤٦٥هـ.
راجع الهجويرى، كشف المحجوب، ترجمة سعاد ماهر (الدكتورة)، نشره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٧٤م، ص ص٤، ٥.

يحظى الصوفى بمعرفة الله على الحقيقة - كما يجيب عن هذا السؤال أيضاً- كيف يعرف الإنسان ربه؟ كما ستحاول الباحثة العثور على وسائل الاتصال الروحى كما حددها نيكلسون وهى القلب والروح والسر! وتُعرف بها وتكشف عن القنوات الواصلة بين الإنسان والله ابتداء من القلب. وتتعرض الباحثة لمفاهيم مثل الإلهام، والبصيرة، والرؤية، والحجاب، والفراسة، والتجلى والجذب، وغيرها من المصطلحات التى شكلت أركان نظرية المعرفة الكشفية، والتى كشفت عن الوجدان الصوفى المستنير بنور الله - وتبحث الباحثة عن تلك الحاسة الفائقة التى تحدث عنها كل من "جيمز" و"نيكلسون" و"جاكوب نيدلمان"، و"إبراهيم ياسين".

الفصل الرابع:

(الحب الإلهى)

يظهرنا نيكلسون على أن أعظم صور الحب الإلهى قد تجلت فى الأشعار الصوفية التى ظهرت فى عبارات مليئة بالشوق إلى الله، إلا أنها فى كثير من الأحيان غامضة ومتشابهة وكثيراً ما تكون ملتبسة على القارئ إلا أن هذا اللبس غالباً ما يتخذ من أجل غرض فنى أو عرفاني، ويكشف نيكلسون عن الطريقة الرمزية التى اصطنعها الصوفية ليضمنوا أقوالهم وأشعارهم كثير من خفايا عالم الغيب المجهول الذى ينكشف فى رؤية برقية خاطفة، ويتوقف نوع الرمزية التى يفضلها الصوفى والصور التى يستخدمها على طبيعة الصوفى ومدى تدينه وصفاء أخلاقه.

وسوف تناقش الباحثة "الحب" باعتباره العنصر العاطفى فى الدين، وهو إيمان الولى، والأصل الأصيل للتحقق الخلقى والإدراك الروحى، وهو عمليا نبذ النفس ومجاهدتها وذبحها بسيف المجاهدة والزهد فى الدنيا، والتخلى عن إرادة الحياة. كما تناقش الباحثة "الحب الإلهى" ونظرية "ابن عربى" فى وحدة الأديان كما عرضها نيكلسون نقلاً عن "ترجمان الأشواق" لابن عربى.

كما تناقش الباحثة نظرية نيكلسون فى وحدة الروح الإلهى والإنسانى من خلال ومضات الحب الروحى.

كذلك تناقش الباحثة كيف أمكن "لنيكلسون" أن يجعل من الحب الإلهى وسيلة الصوفى للاتحاد بالله وتجاوز ثنائية فكر البادية فى العقل وموضوعاته.

وفى هذا الفصل أيضاً تناقش الباحثة حال الفناء وما يصاحبه من سكر وصحو وحال من الشعور بالاتحاد أو وحدة الوجود.

الفصل الخامس:

(فكرة الشخصية الإلهية ونظرية الكلمة والإنسان الكامل)

وفى هذا الفصل تناقش الباحثة لماذا اختار نيكلسون مصطلح "الشخصية الإلهية" هل هى الترجمة المباشرة لكلمة **Personality**؟ ولماذا اعتقد أن المسلمين يتصورون الله تصوراً مشخصاً؟ بالمعنى الذى يفهم عادة من كلمة (**Person**)، ولماذا أخذ برأى "وب **Web**" فى ضرورة قيام صلات شخصية بين الإنسان والله؟

وسوف تبين الباحثة علاقة فكرة الشخصية عند نيكلسون بعقيدة التثليث المسيحية التى تقرر وجود علاقات شخصية فى طبيعة الله، وعلاقة هذه النظرية بنظرية الكلمة والحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل.

وتبنى الباحثة هذا الفصل حول فهم هذا المستشرق للشخصية المحمدية فى الإسلام، وشخصية المسيح فى المسيحية، ونظريتى التوحيد الإسلامية والتثليث المسيحية بما يستلزمه هذا من عرض نظريته فى الكلمة والحقيقة المحمدية.

الخاتمة:

وفيها تلخص الباحثة أهم النتائج التى توصلت إليها من خلال بحثها. ثم تعرض لأهم المصادر والمراجع التى استعانت بها الباحثة سواء كانت عربية أو أجنبية.

هذا، ولن تغفل الباحثة التصدي لبعض آراء نيكلسون المتطرفة تجاه القرآن الكريم، والنبي (ﷺ)، وكذلك سوف تفند أوجه الجنوح فى نظريته حول الشخصية الإلهية ونظريته فى الكلمة، والحقيقة المحمدية، كما أن الباحثة ستحاول قدر جهدها الرد على شطحات هذا المستشرق كلما كان ذلك ممكناً ومن خلال الشريعة، والرأى العلمى المنضبط، لكن هذا لن يقلل من أهمية هذا المستشرق وإنجازاته العظيمة فى مجال الدراسات الصوفية.

الباحثة

نيفين إبراهيم ياسين

الفصل الأول

نيكلسون R. A. Nicholson

حياته ودراساته الصوفية

الفصل الأول

نيكلسون R. A. N

حياته ودراساته الصوفية

(١٨٦٨م - ١٢٨٧هـ) - (١٩٤٥م - ١٣١٤هـ)

أولاً- نيكلسون: من هو؟

هو العلامة "رينولد آلن نيكلسون" Reynold Alleyne Nicholson والذى عاش فى الفترة من (١٨٦٨م – ١٢٨٧هـ) إلى (١٩٤٥م – ١٣١٤هـ) فى المملكة المتحدة.

وقد عمل "نيكلسون" "أستاذاً" فى جامعة "كمبردج" فى انجلترا بعد تخرجه من جامعة أبردين Aberdeen والجامعة التى عمل بها أستاذاً للغة الإنجليزية وللأدب العربى والتصوف الإسلامى فيما بعد، وتذكر الموسوعة الإنجليزية أن هذا المستشرق الإنجليزى – ذو التأثير المستمر فى مجال دراسات التصوف الإسلامى – ولد فى الثامن عشر من أغسطس سنة ١٨٦٨م فى مدينة كيجلى Keighley فى مقاطعة يوركشير ووافته المنية فى السابع والعشرين من أغسطس عام ١٩٤٥م فى مدينة شيستر Chester فى منطقة ششير Cheshire، وقد عمل "نيكلسون" محاضراً فى إيران فى الفترة من ١٩٠٢م إلى ١٩٢٦م ودارت محاضراته ودراساته حوالى ٢٤عاماً حول الشاعر الفارسى جلال الدين الرومى*، وشمس

---

* جلال الدين الرومى: هو محمد جلال الدين محمد بن محمد البلخى القونوى المعروف بالرومى ولد عام : ٦٠٤هـ ١٢٠٧م، وتوفى عام ٦٧٢هـ الموافق ١٢٧٣م بقونية التركية ينتهى نسبه من الأب=

تبريز*، وشغل فى جل دراساته بترجمة بعض أشعارهما. كما اهتم بدارسة الأصول الفارسية والتركية فى مجال التصوف الإسلامى.(1)

وقد أعيد طبع دراسات هذا المستشرق الإنجليزى حول "جلال الدين الرومى" فى إيران أكثر من مرة، بل إن دراسة "نيكلسون" قد عوملت باحترام شديد هناك فيما دعا إلى ترجمتها مرة أخرى إلى الفارسية على يد "حسن اللاهوتى" "Hasan Lahuti" عام ١٩٩٥م(2).

كما قام "نيكلسون" بإعادة نشر دراساته المكثفة حول "المثنوى" هادفا إلى تقديم الحكايات الشائعة حول هذا الشاعر الصوفى، كما قدم أول معلومات حوله فى ترجمته الإنجليزية للمصنف المعروف "فيه ما فيه"* سنة

= إلى أبى بكر الصديق ويشتهر بلقب "مولانا" وتنسب إليه الطريقة المولوية، وهو تلميذ مباشر لوالده محمد بهاء الدين الملقب بسلطان العلماء كما أن من أساتذته شمس تبريز، وبرهان الدين محقق الترمزى.

راجع عناية الله إبلاغ أفغانى، جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية طبعة ١٩٨٧م، ١٤٠٧هـ، ص٢٤.

* شمس تبريز، هو شمس الدين التبريزى، الذى عرف بشمس تبريز، وكان يلبس لباس الدراويش فى عصره ويذكره كتاب مناقب العارفين الشمس الحق والدين محمد بن على بن ملك التبريزى. بقى معه جلال الدين الرومى فى حجره أربعين يوماً، وبعد هذا اللقاء امتلأ جلال الدين بروح جديدة، وانكشف له عالم جديد من الحقائق، وقد أدرك شمس تبريز فتنة المغول واستيلاء جيشه على إيران ٦١٦هـ-١٢١٩م. وكان عمره خمسة وثلاثين سنة وله مؤلفات معروفة مثل ديوان شمس تبريز، وكليات شمس.

راجع عناية الله إبلاغ أفغانى، جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية طبعة ١٩٨٧م، ١٤٠٧هـ، ص ص ٧٣، ٧٩.

(1) Reynold Alleyne Nicholson, Encyclopedia Britanaica 2004, Online http/ w.w.w Britannica com.

(2) Ibid.

* فيه ما فيه: هو واحد من مؤلفات جلال الدين الرومى، وهو مؤلف يشتمل على المواعظ والقصص والأمثال – وهو يشبه الكتب الأدبية الفارسية. وبه بعض الأسرار الجلالية. =

م. فى مقال صدر فى مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، وهكذا يبدو أن العلامة الإنجليزى "رينولد آلن نيكلسون" "R. A. Nicholson" قد أولى التصوف الإسلامى عناية خاصة تميز بها بين مستشرقى بلاده، ذلك أنه رأى فيه أخص مظاهر الحياة الروحية عند المسلمين وأبرزها. فكرّس حياته الطويلة أو نيفا وخمسين سنة منها كما يقول تلميذه "أبو العلا عفيفى"[1] لدراسة مصادر التصوف التى تعد جزءا لا غنى عنه فى تاريخ الأديان المقارنة - والباحثة ترى أنه اضطلع بهذه المهمة لسد ثغره فى تاريخ البحث فى الدراسات الروحية الاسلامية لطالما كانت مثار خلاف بين الباحثين.

وهو يشير إلى هذا المعنى فى كتاب تراث الإسلام، فيقول: "أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية فى ناحيتها السيكولوجية والنظرية فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين. ولكن إلى أى مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكرى الإسلام ومتصوفيهم فى القرون الوسطى عندما كانت أشعة الفلسفة، والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية فى أسبانيا تضئ جميع أوربا المسيحية؟.. ويضيف قائلا: لكن فضل المسلمين على الغرب كان ولاشك عظيما، بل قد يكون غريبا حقا أن رجالا أمثال "توما الأكوينى"، و"ايكهارت"،

= راجع عناية الله ابلاغ أفغانى. جلال الدين الرومى بين الصوفيه وعلماء الكلام. طبع الدار المصريه اللبنانية. القاهرة ١٩٨٧م. ١٤٠٧هـ، ص ١٠٥.

(١) رينولد آلن نيكلسون. فى التصوف الإسلامى وتاريخه. ترجمة أبو العلا عفيفى. لجنة التأليف والترجمة. القاهرة ١٩٦٩. ص.ل.

و"دانتى" لم يصل إليهم أثر هذا المصدر بالرغم من أن التصوف كان الذى اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالا وثيقا[1]

وقد شغل "نيكلسون" بدراسة المخطوطات والتعليق عليها وتحقيقها وترجمتها إلى الإنجليزية سواء كان ذلك من العربية أو الفارسية إلى اللغة الإنجليزية.

وقد تمكنت الباحثة من التعرف على العديد من الترجمات الغنية بأصول التصوف الإسلامى كما نقلها نيكلسون إلى اللغة الإنجليزية وأهمها ترجمته الشهيرة لديوان ابن عربى "ترجمان الأشواق" والذى قام بتحقيقه من خلال ثلاث مخطوطات عربية ونقل معه تعليقات المؤلف وقد نشر هذا المصنف فى طبعته الأولى سنة ١٩١١م، عن الجمعية الملكية الآسيوية فى لندن.[2]

ومنها ترجمته لكتاب "اللمع" لأبى نصر السراج، و"كشف المحجوب" للهجويرى، و"تذكرة الأولياء" لفريد الدين العطار، وبعض قصائد ابن الفارض، بالإضافة إلى ديوان "جلال الدين الرومى"، و"شمس تبريز"، وغيرها.

ويلاحظ الدكتور أبو العلا عفيفى أن نيكلسون فى مزاجه العقلى والخلقى وتصويره الشعرى كان صوفياً بالفطرة شاطر الصوفية أذواقهم

---

(١) المرجع السابق، ص. ل.

- The new encyclopedia Britannica micropaedia. Paramerican and universal copyright conventions U.S.A. 1976 (VII) page (328 : 329).

(2) The TARJUMAN AL. ASHWAQ, By ibn Al – Arabi Translated By R. A. Nichlson; Royal Asiatic Society, London, 1911.

ومواجيدهم وأن لم يعد معهم فى زواياهم وربطهم، ولذا استطاع أن يسبر غوراً فى الحياة الصوفية خفيا على الكثيرين، وأن يوجه دراسة التصوف وجهة جديدة، ويقيمها على أسس علمية تتوافر فيها كل مزايا المنهج العلمى الدقيق. وهو مخلص كل الإخلاص للصوفية، شديد العطف عليهم أمين فيما ينقل من أقوالهم، صادق الحدس فى فهم رموزهم وإشارتهم، بارع فى ترجمة شعرهم إلى لغته شعراً يكاد يخفى فيه كل معالم الترجمة مع المحافظة التامة على روح الأصل المنقول، ومعناه فنيكلسون شاعر مطبوع، وفنان بارع، وصوفى مخلص، فى تصوفه قبل أن يكون عالماً وباحثاً.[١]

وأحسب أن هذا الانبهار بالأستاذ مرده إلى إعجاب التلميذ بمعلمه وأستاذه وشيخه، فالقول بأن "تيكلسون" كان متصوفاً فهم أذواق الصوفية وعاش أحوالهم ومواجيدهم يحتاج إلى إعادة نظر لأنه لا يعتمد على أصول علمية دقيقة فيظل نيكلسون مستشرقاً اختص بدراسة التاريخ والآثار والفنون والأديان بقصد تقدير العوامل المختلفة التى أثرت فى تكوين تمدن القرون الوسطى، والنهضة الحديثة وأهمية هذا العلم تكمن فى النهوض بوسيلة فعالة لدراسة النفوذ المتبادل بين العالمين الشرقى والغربى.[٢] ولم

---

(١) رينولد نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى، ص ٧.

(٢) أحمد سمايلوفتش (الدكتور، فلسفة الاستشراق وأثرها فى الأدب العربى المعاصر، دار المعارف، مصر ١٩٨٠م، ص ص٢٧، ٢٨ الاستشراق: فى رأى أحمد حسن الزيات – هو دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابه وعلومه ومعتقداته وأساطيره. وفى رأى د. أحمد أمين – المستشرق كل من تجرد من أهل الغرب لدراسة بعض اللغات الشرقية وتقصى آدابها .. وعادتها وتاريخها وأديانها. =

يكن نيكلسون بدعا بين المستشرقين فهو واحد منهم تحوطه عوامل دينيــة، لا يمكن التغاضى عنها، كما يتأثر بحضارة غربية لا يمكن لــه أن ينفصــل عن مؤثراتها. وبرغم ذلك يظل من الممكن النظر إليه على أنه صــوفى ذاق مذاقات وأذواق الصوفية المسلمين ومواجيدهم. فقد ارتبط هذا المستشــرق بجذوره الأوربية، وتبادل الدراسات والآراء مع العديد مــن المستشــرقين، فيذكر مثلاً أنه أثناء عكوفه على إعــداد بحثــه "Studies in Islamic Mysticism" دراسات فى التصوف الإسلامى، تلقــى مــن المستشــرق الإيطالى "كارل نيلنو" "C. A. Nallino" دراسة حول "التائيــة الكبــرى" لابن الفارض وأوضح أنه ليس أول من قام بشرح هذه القصــيدة الطويلــة وإنما سبقه إليها ونقلها إلى الإيطالية "إجنازيو دى مــاتيو" "Ignazio Di Matteo" ولقد تأثر نيكلسون إلى حــد بعيــد بمقــالات دى مــاتيو Di Matteo بل لقد ذهب إلى أن أهم الإسهامات التى أضافها مستشرق أوربى على الإطلاق هى تلك المقالات التى كتبها "نيلنو" "Nallino" حول أجزاء من قصائد ابن الفارض.(١)

ومن الملاحظ أن كل من "إجنازيو"، و"كــارل نيلنــو" كانــا يــزودان "نيكلسون" بالهدايا من الكتب الصوفية، كما أنه تلقــى نســخة مــن كتــاب "الإنسان الكامل" من "أ.ج إلياس" "A. G. Ellis" كذلك توطــدت علاقــة "نيكلســون" بكــلا المستشــرقين "نلدكــه" "Noldeke"، و"جولــدزيهير"

= ويقول مالك ابن نبى، نعنى بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإســلامى وعــن الحضارة الإسلامية. راجع مالك ابن نبى، إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكــر الإســلامى الحــديث، بيروت ١٩٦٩م، ص ٦٢٥. راجع أيضا فلسفة الاستشراق، ص٢٩.

(1) R. A Nicholson; studies in Islamic Mysticism; idarah. 1- Adabiyat – 1 Delli, Delhi, India, 1976 preface. Viii.

"Goldziher" حيث تلقى نقدا قيماً من كليهما علــى الجــزء الأول مــن شروحه وترجمته للتائية، كما أنهما وافقا علــى آرائــه. كمــا أن "تلدكــه" باعتباره معلما "لنيكلسون" كان ذو أثر كبير عليه بحيث يعلن الأخير أنــه لا يستطيع التغاضى عن اقتباس آرائه الهامة.(١)

ومما لا شك فيه أن البحوث القيمة التى أسهم بهــا نيكلســون فــى التاريخ، والتنظير، والتأصيل للتصوف الإسلامى قد مهدت الطريق للباحثين من بعده، وزودتهم بمنهج صالح لدراسة التراث الروحى فى الفكر الإسلامى بحيث تميزت عنده نظريات كالكنمة، والحقيقة المحمديــة، والمطــاع عــن غيرها، وأصبح من الممكن القول أن التصوف الإسلامى ذو جذور إســلامية مستمدة من معنى التوحيد الإسلامى، إلا أنه لم يستطع أن يفصل أثر الزهــد المسيحى ومذهب الغنوصية، والفلسفة اليونانية والهندية، والفارسية برغم كل محاولاته فى فهم عقيدة التوحيد، وبرغم إنكاره لنظريات المستشــرقين عامة "وفون كريمر " خاصة فى رد التصوف إلى أصول هندية أو فارسية.

ثانياً- نيكلسون وتلميذه أبو العلا عفيفى:

يعد "أبو العلا عفيفى" أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية هو أهم تلاميذ نيكلسون فى مصر فقد تتلمذ على يديه حتى حصل على إجــازة الدكتوراه فى موضوع غاية فى الأهمية فى مجال التصوف الفلســفى وهــو بعنوان

The Mystical philosophy of Muhyid Din – Ibnul Arabi.(2)

(1) Ibid., p. ix.

(2) A. Affifi; The Mystical philosophy of Muhyid Din Ibrul Arabi, Cambridge, 1939; preface.

والتى حصل عليها من جامعة "كمبردج" وقد تم طبع هذه الأطروحة فى كتاب صدر عن مطبعة جامعة كمبردج سنة ١٩٣٩م.

وقد نجح أبو العلا عفيفى، فى الخوض فى التصوف الفلسفى من خلال هذه الدراسة التى تناولت أهم النظريات التى شغل بها "تيكلسون" حول "محيى الدين ابن عربى" برغم أنه أوضح فى مقدمة هذا الكتاب أن الصوفية لم يكن لديهم أنظمة فلسفية أو نظريات ثابتة.

ومع ذلك فقد اعتقد أن "ابن عربى" من أصحاب النظريات والبناءات الفلسفية المحددة.

لذلك راح يعدد لنا نظريات ابن عربى فى وحدة الوجود Pantheism(*)، ونظريته فى الوجود "Ontology"، والماهية والوجود "Being and Existence"(*)، والأعيان الثابتة "The fixed

---

* وحدة الوجود: هى وحدة الحق والخلق وتعنى إطلاق الذات الإلهية فى الكون بحيث ينظر الصوفى المتفلسف إلى عالم الغيب والعالم المشاهد على أنه واحد مع الذات الإلهية بحيث يكون الحق سارياً فى الموجودات بالصورة، فيكون الممكن لا وجود له مستقل عن الحق – وهى ثمرة من ثمار التوحيد عند ابن عربى – إذ لو استقل الممكن بالوجود ولو للحظة لاستغنى عن الخالق فى مفهوم ابن عربى. راجع سعاد الحكيم (الدكتورة)، الحكمة فى حدود الكلمة، طبعة بيروت، مادة وحدة الوجود، ص ١١٤٨.

* الماهية والوجود: يستمد الصوفية مصطلح الوجود بمعنى الوجود الإلهى ويشتمل الوجود المطلق أو الوجود الكلى العام، والوجود المطلق هو الذى لا ينحصر فى أى قيد، وفى مدرسة ابن عربى هو حقيقة الحقائق Reality of Realities – فالحق هو الوجود والأشياء صورة الوجود وأما الماهية فهى النظام العام الذى يعنى الوجود المستقل المطلق عن الحصر فى الأشياء.
راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣م، مادة (وجود)، ص ٩٣.

"prototypes"*، و"التجليات" "Manifestations"*، والجانب الصوفى فى نظرية "الكلمة" "The Mystical Aspect of the logos"*، والدين العالمى عند "ابن عربى" "Ibn Arabi's universal Religion"، ونظرية "الإنسان الكونى الأكبر" "Macrocosm" و"الإنسان الكونى الأصغر" "Microcosm" وغيرها من النظريات التى تأثر فيها "عفيفى" بآراء "نيكلسون" بل ربما نقلها عنه كما سيتضح أثناء هذه الدراسة.

وتزداد أهمية الدكتور أبو العلا عفيفى فى رصده لأعمال وآراء العلامة "نيكلسون" التى ألقاها الأخير بعنوان "فى التصوف الإسلامى، وتاريخه"، والتى صدرت عن لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة عام ١٩٦٩م؛ لتقدم لنا تعريفا بأهم آراء نيكلسون إن لم يكن أهمها على الإطلاق - ومنها على سبيل المثال لا الحصر، نظرية "نيكلسون" الهامة فى الشخصية الإلهية- والتى تتصور ضرورة وجود علاقة مباشرة بين الله والإنسان، وأن هذه الصلات يمتنع وجودها عند المبالغة فى تنزيه المعبود أو المبالغة فى تشبيهه، لتظل العلاقة بين العابد والمعبود قائمة.

---

* الأعيان الثابتة: العين الثابتة هى حقيقة الشىء فى الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة وثابتة فى علم الله، أو هى المرتبة الثابتة من الوجود الحقيقى.
راجع دلالات المصطلح للدكتور إبراهيم ياسين، مادة الأعيان الثابتة، ص ٥٦.

* التجليات: التجلى هو انكشاف الشىء وبروزه، والتجلى عند الجرجانى ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو فى القرآن مستند إلى الله جل شأنه فى قوله " فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ".
راجع دلالات المصطلح، مادة تجلى، ص ١٧.

* الكلمة Logos: إشارة إلى ما يكنى به عن كل واحد من الماهيات والأعيان، والحقائق، والموجودات الخارجية.
راجع دلالات المصطلح، مادة كلمة، ص ٧٠.

ومما لاشك فيه أن الله فى القرآن الكريم منزه، ليس كمثله شيء، مشبه لأنه هو السميع البصير – لذلك فإن الذين بالغوا فى تنزيه المعبود مثل المعتزلة أضاعوا معنى الشخصية الإلهية، والذين بالغوا فى التشبيه مثل "المجسمة" وبعض أصحاب (وحدة الوجود) خلعوا على معبودهم صفات الحوادث فقضوا على معنى الألوهية مثل الآخرين على حد تعبير عفيفى.[١]

كذلك قدم "أبو العلا عفيفى" دراسته الهامة "نظريات الإسلاميين فى الكلمة" من خلال بحث نشرته مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة فى العام ١٩٣٤م فى مجلدها الثانى – وكان هدفه من هذا البحث محاولة إثبات أن فى الفلسفة الإسلامية كما فى الفلسفة المسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية القديمة – نظرية كاملة فى الكلمة لا تقل فى أهميتها وخطورتها عن أى نظرية من نوعها جاءت بها عقول الفلاسفة غير الإسلاميين – وهذه النظرية هى للشيخ الأكبر "محيى الدين بن عربى" المتوفى ٦٣٨هـ، كما أنه يحاول رصد النظريات السابقة على "ابن عربى" كنظرية الأشاعرة وأهل السنة فى كلام الله وقدم القرآن، ونظرية الغزالى فى المطاع، ونظرية الإسماعيلية الباطنية فى الإمام المعصوم، ونظرية الحسين بن منصور الحلاج فيما يسميه عفيفى (الهوهو).[٢]

---

(١) رينولد نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ع.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، نظريات الإسلاميين فى الكلمة بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، سنة ١٩٣٤م، المجلد الثانى، جـ١، ص ٣٤.

وهذه الدراسة تعد امتداداً لبحثه حول "محيى الدين بن عربى"(*) الذى بلغ ذروته بدراسته وتحقيقه وتعليقه على كتاب الشيخ الأكبر "فصوص الحكم". والذى نشر فى أغسطس عام ١٩٤٩م لاعتقاد "عفيفى" أنه من أعظم مؤلفات ابن عربى كلها لأنه هو المصنف الذى قرر فيه الشيخ الأكبر مذهب وحدة الوجود فى صورته النهائية، ووضع له مصطلحا صوفيا كاملا استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية، والفلسفة الافلاطونية الحديثة، والمسيحية، والرواقية، وفلسفة فيلون اليهودى، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام على حد تعبير (أبو العلا عفيفى).[١]

ويعالج "أبو العلا عفيفى" مشكلة وحدة الوجود البالغة الأهمية كما رصدها ابن عربى، والتى تعنى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها. كما أنه يقدم العلاقة بين الحق والخلق والوحدة والكثرة على نحو ما نجده فى فلسفة أفلوطين فى الفيوضات أو فلسفة الجيلى فى التنزلات - وإن كانت التنزلات من وجهة نظرنا تعود إلى ابن عربى فى الأصل.

كذلك يعرض لنظرية ابن عربى فى وحدة الأديان[٢] لأن الله فى نظر ابن عربى يأتى فى أذهان الناس طبقا لمعتقداتهم، وإله المعتقدات من خلق

---

* ابن عربى: هو الشيخ محيى الدين بن عربى الملقب بالشيخ الأكبر، وهو صاحب المؤلفات الشهيرة كالفتوحات المكية، وفصوص الحكم، ومواقع النجوم، عاش فى دمشق ومقامه هناك ورحل إلى قونية وتزوج هناك من أرملة الشيخ مجد الدين القونوى وربى ابنه الشيخ صدر الدين القونوى، وتوفى ٦٣٨هـ. فصوص الحكم، المقدمة، ص ص ٣، ٧.

(١) أبو العلا عفيفى، فصوص الحكم والتعليقات عليه، توزيع دار الفكر العربى، التصدير، ص٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

الإنسان يتصوره بحسب استعداده وحظه من العلم والرقى الروحى. لذلك يكون إله المعتقدات هو إله الحب، والحب هو الدين العام الذى يحل محل الأديان جميعا ويؤلف بينها.

- وتمثل خلاصة آراء أبو العلا عفيفى تطوراً هاماً لفكر العلامة رينولد نيكلسون، وتمثلا لهذا الفكر وهضمه وإعادة إخراجه فى صورة تلك الدراسات الهامة والمبكرة فى تاريخ الدراسات فى مجال التصوف الفلسفى. ومن هنا تأتى أهمية عفيفى فى دراسة نيكلسون، فلا غنى للباحث عن استشراف آرائه والوقوف عليها كلما كانت متعلقة بآراء أستاذه.

ثالثاً- مصنفات نيكلسون:

أولاً- دراساته:

أ- دراسات فى التصوف الإسلامى: Studies in Islamic Mysticism

وهو مصنف فى الدراسات الصوفية الإسلامية المتنوعة صدر عن مطابع "جاييد" 'Jayyed" فى العاصمة الهندية دلهى سنة (١٩٢١م - ١٣٤٠هـ).

وفى دراسة عن أبى سعيد أبو الخير يقدم نيكلسون أبا سعيد المولود (٣٥٧هـ) فى مايهان، وعمر الخيام باعتبارهما صوفيين شهيرين فى إيران، اشتهر كلاهما بكتابة الرباعيات التى تختفى فيها تماما الذات الخاصة. وهو ينظر إلى الرباعيات المنسوبة لعمر الخيام باعتبارها ليست

عملا منفصلا أو أنه المؤلف الوحيد لها، وإنما شاركه فيها أبو سعيد الخير **فى كتابتها.**

وفى هذه الدراسة يذكر نيكلسون أن أبا سعيد كان قد تخلص من الكتب التى درسها فى الشريعة واللاهوت وقام بدفنها فى قبر اعتقد العامة أنه قبر ابنه الذى ولد ومات عقب ولادته فكان الناس يذهبون للتبرك بهذا القبر - فلما سئل أبو سعيد عن الشريعة والطريقة أجاب[1]:

"جاءت رسالة من الحبيب أن أحسن العمل. وهذه هى الشريعة وقدم الحب من قلبك وتجنب الفضول وتلك هى الطريقة."[2] كذلك يحوى هذا المصنف دراسة عن الإنسان الكامل فى الإسلام. وهو يقدم لهذه الدراسة **بسؤال - ماذا يقصد الصوفية عندما يتحدثون عن الإنسان الكامل - وهو سؤال على ما يبدو مستوحى من فكر الشيخ الأكبر (محيى الدين بن عربى)، وقد استعار المؤلف عنوان الدراسة من دراسات الجيلى عن الإنسان الكامل أو عنوان كتابة (الإنسان الكامل). وهو يستعين فى هذه الدراسة بما طوره (محمد إقبال) عن الميتافيزيقا فى الدراسات الفارسية فى التصوف الإسلامى - وكذلك استعان بمقالتين سبق له نشرهما إحداهما بعنوان - (فلسفة دين إسلامية)، وقد نشرت فى جامعة كمبردج عام**

---

(1) Studies in Islamic Mysticism, p.20.

(٢) أبو سعيد أبو الخير، أسرار التوحيد، ترجمة إسعاد عبد الهادى قنديل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص١٠٢.

١٩١٥م. والآخر بعنوان "نظرية الصوفية فى الإنسان الكامل" وقد نشر فى كمبردج أيضا عام (١٩١٧م - ١٣٣٧هـ).[1]

كما يشير نيكلسون إلى أهمية كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى، باعتباره مصدراً رئيسياً لنظرية الإنسان الكامل. وفيه يلخص هذه النظرية عندما يقول أن الله خلق الكون الجامع Microcosm أو الإنسان الكامل الذى عليه يتجلى الله لنفسه ويخص نيكلسون هذا الإنسان الكامل بوظيفتين هامتين من وجهة نظره وهما:

١- وظيفة الولىّ أو الكامل باعتباره وسيطا وشفيعا.

٢- وظيفة الكامل باعتباره قوة كونية - وجامع فى نفسه بين الوحدة والكثرة وتدور عليه أفلاك الوجود.

وفى هذه الدراسة ينظر نيكلسون إلى الأولياء باعتبارهم من الكمَّل الذين يحتلون مركزاً متوسطاً من خلاله يعبرون الفجوة التى صنعها القرآن بين الإنسان والله المتسامى على حد تعبير نيكلسون.[2]

ويفرد نيكلسون جانبا من مقاله عن الكامل للحديث عن صفاته وجوهره واسمه ويسوق رأيا غريبا فيما يتعلق بجوهر الكامل إذ يقول أن جوهره هو اللا وجود "non Existence". كما يُضمن هذا المقال أيضا نصا عربيا للقصيدة العينية للجيلى ويقوم بالتعليق عليها.[3]

---

(1) Obst; p. 77. see A Moslem philosophy of Religion Myston Cambridge; 1915, p.83 foll, O & the stuff doctrine of the perfect Man (Quest 1917 p. 545 foll.

(2) Studies in Islamic Mysticism, p. 78.

(3) Ibid., P. 89.

كما يفرد جزءً للتعليق على كتاب "فصوص الحكم" "لابن عربى" ويختم دراساته فى هذا المصنف بتعليق طويل علـــى قصـــائد الشـــاعر الصـــوفى المصرى "عمر بن الفارض" الذى يعد نموذجا لعاطفة الصـــوفى المشـــبوبة والتى لا يمكنك أن تميز فيها ما إذا كان الشاعر يخاطب محبوبا بشـــريا أو أنه يخاطب المقدس (الله).[1]

ب- صوفية الإسلام: Mystics of Islam

صدرت الطبعة الأولى من هذا المصنف سنة ١٩١٤م. عـــن مكتبـــة "جورج بل" "George- Bell"، ثم أعيد طبعه بواسطة "روتلـــج وكـــيجن" "Rootledge & Kegan" فى انجلترا فى مدينة لندن، كما أنه صدر عن مكتبة "بوسطن ماس" "Boston Mass" بالولايات المتحدة الأمريكية.

ويذكر المحرر أن هذا المصنف إنما صدر ليرصد العناصر الروحيـــة المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام، وهو يلاحظ أن هذا العنصـــر موجود فى التصوف الإسلامى.

كما أنه يلاحظ أن العابد سواء كان فى اليهودية من أتباع موسى، أو فى المسيحية من أتباع "عيسى"، أو فى الإسلام من أتباع "محمد" صـــلوات الله عليهم أجمعين، إنما يتجه بكل قلبه إلى الله. ويقدم هذا المصنف خلاصة جهد الدكتور "نيكلسون" على مدى عشرين عاما يقدمها للقارئ فى أســـلوب بسيط، ويجعل الصوفية يتحدثون عن أنفسهم بلغتهم الأصلية سواء كان ذلك فى العربية أو الفارسية.[2]

(1) Ibid., p. 164.
(2) R. A. Nicholson; the Mystics of Islam; London, 1914, P.V.

وفى مقدمة هذا المصنف يذكر "تيكلسون" أن عنوانه يكفى للكشف عن أعمال ومغامرات الصوفية سواء كانوا أفراداً أو جماعات فى البحث عن الحقيقة.

ويذكر "تيكلسون" (التصوف Sufism) باعتباره الفلسفة الدينية فى الإسلام، وهو محاولة مستمرة لفهم الحقائق المقدسة.

كما يعمد نيكلسون إلى تسمية الصوفية باسم لم يطلقوه على أنفسهم فيقول عنهم "الصوفية المحمديون. نسبة إلى محمد عليه الصلاة والسلام – مغرمون بأن يطلقوا على أنفسهم أهل الحق.

ويعتقد هذا المستشرق أن هذه الدراسة نافعة للباحثين ليس فقط فى مجال علم الأديان المقارن، وإنما للباحثين فى مجال التصوف أيضا.

ويذكر أن أنماط التصوف الكبرى تحوى عناصر مشتركة فيما بينها بالإضافة إلى عناصر أخرى وخواص غريبة تنتج عن الظروف التى ازدهر فيها كل نوع من التصوف. فلا يمكن فهم التصوف المسيحى إلا من خلال الديانة المسيحية، ولا التصوف "المحمدى"[١] إلا من خلال تطور الديانة الإسلامية.

ويقسم نيكلسون هذا المصنف إلى مقدمة، وخمسة فصول.

---

(1) Ibid., p.2.

ويصر نيكلسون على استخدام مصطلح التصوف المحمدى بديلا عن التصوف الإسلامى باعتبار المسلمين من أتباع (محمد صلى الله عليه وسلم) إلا أنه مثلا لم يستخدم نفس المصطلح فى ذكر التصوف المسيحى، كأن يقول التصوف العيسوى، أو التصوف الموسوى فى اليهودية مثلاً.

ويذكر فى المقدمة كثيرا من المعلومات حول صوفية الإسلام، والتصوف المسيحى، والأفلاطونية المحدثة، والغنوصية والبوذية، وما تشابه من أحوال الفناء مع النرفانا الهندية.

وأما الفصل الأول فبعنوان "الطريق" "The Path" وفى هذا الفصل يتحدث نيكلسون عن الأحوال والمقامات فيذكر من الأحوال عشرة هى المراقبة Meditation، والقرب Nearness، والمحبة Love، والخوف Fear، والرجاء Hope، والشوق Longing، والأنس Intimacy ، والطمأنينة Tranquility، والمشاهدة Contemplation، واليقين Certainty.

ومن المقامات يذكر التوبة Repentance، والتقشف أو الزهد abstinence، نكران الذات أو الورع Renunciation، والجوع Poverty، والصبر Patience، والثقة فى الله التوكل Trust، والرضا Satisfaction، هى المراحل التى تكون الزهد والنظام الأخلاقى فى التصوف.(١)

وهذه المقامات جماع التربية الخلقية والزهدية، ولا تنال إلا والأحوال لا تنال إلا بالجود وتظل مشاعر روحية.

كما يتحدث فى هذا الفصل عن "الشيخ" أو المرشد وهو ما يعرف بطريقة التطهر عند المسيحية The purgative way، والقاعدة أن يتخذ

(1) Ibid., p. 29.

السالك أو المريد له شيخا عميق التجربة محنكا، تكون له من قوة الكلمة على مريدية ما يجعلها قانونا واجب الاحترام والطاعة.

كما يعرف الفقر والفقراء فيقول: أن "الفقير" يتعرى عن وجوده الشخصي؛ فلا ينسب لنفسه عملا أو إحساسا أو صفة.

وأما المجاهدة فهى رياضة النفس، وهى الموت قبل الموت، وهى تدريب أخلاقى وكبح لجماح النفس وسوقها على غير هواها .... الخ.

والفصل الثانى من هذا المصنف بعنوان التجلى والجذب Illumination and Ecstasy، وهو فصل مخصص لبيان معنى الرؤية القلبية استناداً إلى ما جاء فى وصف الله لنفسه فى القرآن الكريم بأنه نور السموات والأرض. ويتطرق نيكلسون إلى مناقشة نظرية الجذب الإسلامية من خلال عرضه لمفهومين هامين هما "الفناء" و"السماع".

وفى الفناء عندما يفقد السالك الذات الفردة، أو يفنى عن ذاته فإن الذات الكونية Universal self[1] توجد، وأما السماع فهو وارد حق يزعج القلوب إلى الحق فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزندق.[2]

وأما الفصل الثالث فقد خصصه نيكلسون لنظرية العرفان Gnosis ويميز بين ثلاثة أعضاء تتخذ وسيلة للاتصال الروحى وهى:

---

(1) Ibid., p. 59.

(2) Ibid., p. 60.

راجع أبو نصر السراج، اللمع، ٢٦٧ – ٣٠٠ وأبو القاسم القشيرى فى الرسالة القشيرية، ص١٥٣.

أ- القلب The Heart، الذى يعرف الله.

ب- الروح Spirit، التى تحبه وتعشقه.

جـ- السر The inmost ground of the soul الذى يتأمله.[١]

ويخصص الفصل الرابع للحب الإلهى Divine love يعرض فيه لعبارات وأشعار تعبر عن شوق الروح إلى الله ويبين كيف أن الصوفية قد اتخذوا من الشعر أسلوباً، ومن الرمز ستاراً يسترون به أموراً رغبوا أن يكتموها عن الناس.

وفى الفصل الخامس يتحدث نيكلسون عن الأولياء والكرامات Saints & Miracles، فيرى أن الصوفية يعتبرون أنفسهم أولياء الله كما يؤمنون بالغيبيات والكرامات لدرجة أنهم يعتقدون بخضوعها لقانون ينظمها شأنه شأن القانون العلمى، كما أنهم يتحدثون عن عالم مستور يؤمنون به إيمانهم بالعالم المشاهد.[٢]

وللأولياء حكومة باطن يرون أن نظام العالم يتوقف عليه، ورأس هذه الحكومة هو القطب، وأعضاء هذه الحكومة يحضرون اجتماعات مجلس الشورى مع القطب ويأتون إليه من أى مكان فى العالم لا يعوقهم زمان ولا مكان ويأتون من أرجاء الأرض فى طرفة عين.[٣]

---

(1) Ibid., p. 68.

(2) Ibid., p.102.

*والعالم المستورد هو عالم الغيب الذى ورد ذكره فى القرآن الكريم ويؤمن به كافة المسلمين.

(3) Ibid., pp. 120 – 124.

وفى الفصل الخامس الذى أتم به نيكلسون هذا المصنف يناقش هذا المستشرق قضية حال الاتحاد **Unitive state** وهو عنوان لنظرية افترضها كثير من المستشرقين تتعلق بدراسة الحال التى يدخل فيها الصوفى فى الفناء والإحساس الذى يعانيه بفناء وجوده الحسى وبقاءه بالله، أو الاتحاد بالحياة الربانية على حد تعبير نيكلسون فالغاية القصوى عند الصوفى باختصار أن يصير ربانيا.

Deification is Moslem Mystic's ultima thule.(1)

ويناقش نيكلسون قضية "الحسين بن منصور الحلاج"(*) المقتول "٣٠٩هـ" باعتباره نموذجاً للتأليه أو انصهار الإنسان، والله فى بوتقة الاتحاد.

وسوف يعنى نيكلسون فى هذا الفصل بمناقشة مصطلحات غاية فى الأهمية من أمثال التجسد "**Incarnation**"، والتشبيه "**Anthroporphism**"، والتناسخ "**Metimpsychosis**"، والإتحاد "**Unification**"، التأله **Deification**، والفيض **Emanation**(٢) وغيرها من النظريات الوجودية التى شغلت مساحة واسعة فى التصوف الإسلامى.

---

(1) Ibid., p. 148.

* الحلاج هو: الحسين بن منصور، وكنيته أبو مغيث، وهو من أهل بيضاء فى فارس وصحب الجنيد، وأبا الحسين النورى.... وغيرهم، رده أكثر المشايخ ونفوه – قتل فى بغداد فى السادس من ذى القعدة سنة ٣٠٩هـ لقولته الشهيرة: "أنا الحق وما فى الجبة إلا الله".

راجع نور الدين شريبة، طبقات الصوفية، ص ص ٣٠٧، ٣١٥.

(2) Ibid., p. 150.

جـ- فى التصوف الإسلامى وتاريخه:

وهو مصنف ترجم إلى العربية وقام بترجمته والتعليق عليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى، وصدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٦٩. ويبدو لنا أن هذا العنوان من وضع المترجم؛ ذلك أنه ضم مجموعة من الدراسات المتفرقة، والتى صدرت فى فترات زمنية متباعدة،(١) وهذه الدراسات على النحو التالى:

أولاً- بحث يتعلق بأصل وتطور التصوف الإسلامى والمنشور فى مجلة الملكية الآسيوية، ١٩٠٦م.

ثانياً- بحثه المنشور فى موسوعة الدين والأخلاق بعنوان (الزهد) Asceticism، ١٩٠٩م.

ثالثاً- بحثه بعنوان "هدف التصوف المحمدى" الذى نشرته مجلة الجمعية الآسيوية، ١٩٠٦م.

---

(1) An Historical inquiry concerning the origin and Development of Sufism; Journal of the Royal Asiatic society: 1906.

بحث متعلق بأصل وتطور التصوف نشرته الجمعية الملكية الآسيوية ١٩٠٦م.

Asceticism (Muslim) Ency. Of Religion and Ethics, vol 2. 1909.

الزهد الإسلامى، بحث نشر موسوعة الدين والأخلاق عام ١٩٠٩م.

Sufis. Ency. Of Religion and Ethics 2nd ed. 1934 v.12.

الصوفية بحث نشر موسوعة الدين والأخلاق فى الطبعة الثانية عام ١٩٣٤م.

The Goal of Mohammedan Mysticism; Journal of the Royal Asiatic society: 1906.

هدف التصوف الإسلامى. بحثه نشرته مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٦.

The idea of personality in Sufism, Cambridge university press, 1923.

فكرة الشخصية فى التصوف، بحث نشرته مطبعة جامعة كمبردج سنة ١٩٢٣م.

رابعا- بحثه بعنوان "الصوفية" المنشور فى مجلة الدين والأخلاق سنة ١٩١١م.

خامساً- بحثه بعنوان "فكرة الشخصية فى التصوف" الذى نشرته مطبعة جامعة كمبردج سنة ١٩٢٣.

ويعنى نيكلسون فى هذا المصنف ببيان أصل التصوف وتطوره من خلال تعليقاته على مجموعة من التعريفات التى وردت بشكل خاص فى الرسالة القشيرية، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، ونفحات الأنس لعبد الرحمن الجامى. وهذه التعليقات تشير فى جملتها إلى التطور التدريجى للفكر الصوفى الإسلامى ابتداء من القرن الثالث الهجرى إلى أواخر القرن الرابع. ويبدو نيكلسون معترفا بأن التصوف الإسلامى كان وليداً لازماً عن فكر المسلمين عن الله. وإن كان هذا النوع من التصوف قد تطور فى القرنين الثالث والرابع الهجريين مما يعيد نيكلسون إلى الاعتقاد بأن التصوف الإسلامى وليد الفلسفة الأفلاطونية المحدثة[١] وهى دعوى فى حاجة إلى مناقشة وسنتعرض لها فى الفصول التالية.

وفى المقالة الثانية بعنوان "الزهد فى الإسلام" يعرض نيكلسون إلى كيفية نشأة الزهد الإسلامى وكيف تطور، مع التركيز على الصفات البارزة فى زهد المسلمين ومنها تعاليم النبى محمد (ﷺ)، وما جاء فى القرآن الكريم فى قوله جل شأنه فى قصة يوسف ﴿وكانوا فيه من الزاهدين﴾[٢]

(١) رينولد نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٣.

(٢) سورة يوسف، الآية ٢٠.

ورفض القرآن للرهبانية لقوله جل وشأنه ﴿**ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم**﴾.(١)

والرعب الذى ألقاه القرآن فى قلوب المسلمين من هول يوم القيامة، وما فرضه الله على المسلمين من فرائض وعبادات، وما اتخذه الصوفية لأنفسهم من رياضات روحية، وخلوات.

وتأتى المقالة الثالثة بعنوان التصوف، ويكرث نيكلسون هذه المقالة لحسم الخلاف حول التصوف اصطلاحا واشتقاقا. لغويا، والاعتقاد بأنه راجع إلى لباس الصوف الخشن على حد اعتقاد (نولدكه **Noldeke**). كما أنه يبحث فى نشأة التصوف وجذوره وعقيدة التوحيد التى نشأ تحت تأثيرها، ويعرض فى ذلك لكثير من الآراء والاجتهادات والاختلافات التى **سوف نناقشها تباعا**.(٢)

وفى المقالة الرابعة بعنوان "هدف التصوف الإسلامى" يحاول نيكلسون العثور على طرق التعبير عند الصوفية، كما يحاول بيان معانى بعض الاصطلاحات التى استعملها هؤلاء القوم على سبيل المجاز للدلالة على الحالة الخاصة التى سموها حالة الاتصال بالله أو "الفناء". وهو يؤكد على كتاب "اللمع" لأبى نصر السراج ليقتبس منه المعانى المختلفة لحال الفناء، وما يعقبه من بقاء بالله، كذلك يعتد نيكلسون بما ذكره أبو القاسم القشيرى فى الرسالة معرفا مراتب الفناء الثلاث بقوله المرتبة الأولى: الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق، والثانية: الفناء عن

---

(١) سورة الحديد، الآية ٢٧.

(٢) رينولد نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ص ٦٩ : ٧٥.

صفات الحق بشهود الحق، والثالثة: الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك فى وجود الحق.[1]

وسوف نتناول هذه المعانى بالشرح والنقد فى الفصول التالية.

وفى المقالة الخامسة بعنوان "فكرة الشخصية فى التصوف" يتعرض نيكلسون لفكرة خطيرة وغريبة يطلق عليها فكرة الشخصية الإلهية Divine personality، وهى فكرة لا نعثر على مرادف لها فى لغة المسلمين كما أنها كلمة لا يمكن حملها على الله، لذلك يحاول نيكلسون جاهداً خلال هذا البحث أن يعثر على كيفية وجود هذا المعنى عند المسلمين من خلال عقيدة التشبيه والتنزيه - وهو يقيم تصوره على قاعدة منطقية نسبياً أخذها عن المستشرق (وب) .CCJ. Web الذى يعتقد أننا لا نصف الله بالشخصية إلا إذا تصورنا إمكان وجود صلات شخصية بينه من حيث هو معبود وبين الإنسان من حيث هو عابد - وأن هذه الصلات الشخصية يمتنع وجودها إذا بولغ فى جانب تنزيه المعبود أو بولغ فى جانب تشبيهه.

وسوف نعرض لهذه النظرية لنميز بينها وبين نظرية التثليث المسيحية التى تقرر وجود علاقات شخصية فى طبيعة "الله" وتتخذ من شخصية تاريخية معبوداً لها بحيث أصبحت الديانة المسيحية (ديانة شخصية) تصف المعبود بصفات مشخصه بحيث لا تجرده ولا تجعله بمعزل

---

(١) الرسالة القشيرية، ص ٣٩.

راجع فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٠١.

عن عابديه إلى الحد الذى لا تنقطع معه صلات المحبة والعبادة كما تـذهب إليه الكنيسة المسيحية.[١]

د- التـاريخ الأدبـى للعـرب: A literary History of The Arabs[٢]

هذا المصنف الذى نشر لأول مرة سنة ١٩٠٧ بواسطة فيشر أنـون T. Fisher Unwin وأعيد نشره بواسطة مطبعة جامعة كمبريدج ولعـدة مرات ابتداء من سنة ١٩٣٠ وحتى عام ١٩٦٢، وقد أسهم الناشـر فـى تصحيح وتدقيق المتن مما جعله صالحاً للنشر على نحو ما يذكر نيكلسـون نفسه فى تقديمه المؤرخ أول نوفمبر ١٩٢٩ وفى طبعته الصـادرة سـنة ١٩٦٩م.

ويتضمن هذا المصنف مقدمة وعدة فصول؛ يبدأ الفصل الأول منهـا بدراسة على تاريخ سبأ والقبائل البدائية من عاد وثمود. ويخصص الفصـل الثانى لتاريخ العرب الوثنيين. ويخصص فى هذا الفصل مقالاً طـويلاً عـن تاريخ مكة والعرب القرشيين، كـذلك يخصـص فصـلاً للشـعر الجـاهلى والشعراء الجاهليون من أمثال أمرؤ القيس، وعمرو بن كلثوم، وعنترة بن شداد، وزهير، ولبيب، والنابغة الذبيانى وغيرهم. وأما الفصل الرابع فهـو مخصص لدراسة مطولة عن النبى (ﷺ) والقرآن الكريم.

---

(1) CCJ. Web. God and personality; Quated from; the idea of personality; Cambridge press, 1923, p.46.

راجع فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٠٩.

(2) R. A Nicholson; A literary History of The Arabs; Cambridge, University Press, 1969.

وفى هذا الفصل يذكر نيكلسون المبادئ الأساسية التى اعتمد عليها النبى محمد (ﷺ) فى رسالته وجعلها دستوراً لحياته وتعاليمه وهى من وجهة نظر هذا المستشرق وبشكل محدد "القرآن الكريم" أو ما جاء به الوحىَ وجرى على لسان الرسول من آن لآخر، وكان يتلقاه من جبريل كرسالة من الله، لكن الغريب أن هذا المستشرق المتصوف المتأسلم يصف الوحىَ بأنه زعم Alleged Divine direction أو هو اتجاه مقدس مزعوم، وهو ما لا يتناسب مع الثقافة العميقة والمعلومات الغزيرة التى حظى بها نيكلسون عن الإسلام.

ويحاول نيكلسون تتبع الطريقة التى تم بها جمع القرآن الذى تم حفظه فى صدور الرجال وخصوصاً بعد الحروب التى تسببت فى مقتل العديد من حفظة النصوص والآيات القرآنية.

ويذكر نيكلسون أنه بعد معركة اليمامة ذهب عمر بن الخطاب إلى أبى بكر خليفة المسلمين ليخبره أن الحرب أودت بحياة الكثير من الحفظة وأنه قد آن الأوان لجمع القرآن وهى المهمة التى قام بها زيد بن ثابت أحد كتاب الرسول (ﷺ) الذى جمع القرآن من أجزاء من الأحجار البيضاء، وجذوع الأشجار، ومن صدور الرجال.

وفى عهد خلافة "عثمان بن عفان" لاحظ حذيفة بن اليمان أن القرآن الذى تتم قراءته فى سوريا كان مختلفاً من حيث النص عن النص الذى تتم قراءته فى العراق. وقد تم تحذير الخليفة من هذا التعارض الأمر الذى أخذه الخليفة على محمل الجد، وأمر بكتابة نسخة واحدة صحيحة ومنقحة تكون

مرجعاً لكل نص مكتوب ومقروء وأمر زيد بن ثابت بالقيام بمساعدة ثلاثة من أبناء قريش بعمل هذه النسخة القرآنية المرجعية.

إلا أننا لا نجد "نيكلسون" مستشرقاً محايداً عندما يقول أن النص القرآنى مشوش تشويشاً كاملاً Chaotic وهو يذهب بعيداً فى عدائه للقرآن عندما يصفه بافتقاره إلى الترتيب الزمنى، وأن السور مكونة من مقاطع غير متصلة على حد تعبيره.

كذلك يصف "نيكلسون" القرآن بأنه وثيقة إنسانية متعلقة بتفاصيل حياة النبى محمد (ﷺ)، كما أنها تعكس فى كل وجه منها شخصية النبى محمد (ﷺ)، وهذا أيضاً مخالف لطبيعة القرآن باعتباره وحياً إلهياً مقدساً لا يأتيه الباطل ولا يداخله شيء مخالف للوحى.

كما يتحدث نيكلسون عن الحديث النبوى باعتباره القصص Stories والحكايات التى كانت تروى على لسان النبى محمد (ﷺ) والتى اتخذت شكلاً متقناً فى الرواية والإسناد بعد ذلك[١].

وتتضمن دعوى نيكلسون الخاطئة عدة محاور هى على النحو التالى:

أولاً- يقرر أن القرآن مؤلف مضطرب غير متماسك، وهو وثيقة إنسانية أرضية وليس نصاً سماوياً مقدساً.

ثانياً- أن صحابة رسول الله صلوات الله عليهم أجمعين الذين صدقوه وآمنوا به إنما آمنوا بأن القرآن كلام الله - وهو وحىٌ ساذج - دون أن

---

(1) Ibid., p. 143.

يفطنوا إلى التعارض الذى جاء فى القرآن والذى أدى فيما بعد لظهور الفرق من أمثال المرجئة والقدرية والمعتزلة والأشعرية.

وهذه دعوى المشركين والكفار عامة كما قدمنا أنفا وهى نفس الدعوى التى واجهوا بها رسول الله (ﷺ) حينما قالوا عن القرآن ﴿**أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلاً**﴾[١]، بل ذهبوا إلى أنه يستمليها رجلاً غيره فكذبهم الله تعالى بقوله ﴿**لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين**﴾[٢]، وتحداهم الله أن يأتوا بمثله فعجزوا لقوله جل شأنه ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً**﴾[٣]، ثم زاد فى تحديهم فطالبهم أن يأتوا بعشر سور مثله لقوله ﴿**فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾[٤]، وبالغ غاية المبالغة فى تحديهم فطالبهم بأن يأتوا بسورة واحدة ﴿**فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾[٥].

لكن المستشرقين لم يتراجعوا عن دعواهم التى ورثوها عن عتاة الكفار والمشركين، رغم أنهم لو أنصفوا لوجدوا العديد من الأدلة والبراهين الواضحة بذاتها على صدق ما جاء به النبى محمد (ﷺ).

---

(١) سورة الفرقان، آية ٥.

(٢) سورة النحل، آية ١٠٣.

(٣) سورة الإسراء، آية ٨٨.

(٤) سورة هود، آية ١٣.

(٥) يونس، الآية ٣٨.

ثم أننا لو أمعنا النظر فيما جاء فى القرآن لوجدناه مختلفاً من حيث الأسلوب والموضوعات عما جاء فى السنة النبوية، ولو كان القرآن من تأليف محمد لكانت السنة صورة طبق الأصل من القرآن. وتسقط دعوى المستشرقين حول تناقض القرآن حين يذكر رب العزة أنه لا تناقض فى القرآن وإنما ﴿ **منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات** ﴾[١]، والقرآن كتاب يعالج حياة المسلمين فى كل جزئية فلا يمكن أن ينتظم فى سياق واحد لأنه كتاب شامل ورسالة جامعة يحوى قواعد السلوك ، وأصول الرسالات والنبوات، وقصص الأمم البائدة، والأمم السائدة، ورسالات الأنبياء، وقواعد التوحيد والتشريع، وكل هذا فى سياق متسق لا اختلاف فيه لقوله جل شأنه ﴿ **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** ﴾[٢].

ويمضى هذا المصنف ليرصد الكثير من مظاهر الحضارة الإسلامية، فيخصص فصلاً عن الخلفاء الراشدين الأربعة، ويفسح المجال لذكر خلفاء بنى أمية والخلفاء العباسيين ويتحدث عن مسيلمة الكذاب Musoylima the liar[٣] الذى قال مقلداً القرآن، بشكل يدعو للأسف "الفيل ما الفيل؟ وما أدراك ما الفيل، له ذيل قصير وخرطوم طويل.... الأمر الذى يبين مدى كذب هذا الدعى. ويتحدث نيكلسون أيضاً عن المذبحة التى وقعت فى كربلاء وراح ضحيتها الحسين وأتباعه، كذلك يخصص فصلاً للحديث عن الشيعة والمرجئة والمعتزلة والخوارج والصوفية وغيرهم.

---

(١) آل عمران، الآية ٧.
(٢) النساء، الآية ٨٢.

(3) Obct., p. 233.

ويعد هذا المصنف من أهم مؤلفات نيكلسون وأغزرها من حيث المادة العلمية، بحيث لا يمكن للباحثين فى مجال الاستشراق الاستغناء عنه.

ثانيا- ترجمات نيكلسون:

استطاع نيكلسون أن يقدم العديد من الترجمات لأمهات كتب التصوف الإسلامى وخصوصاً ما كتبه الصوفية "الإيرانيون" باللغة الفارسية فكان نافذة الغرب على التصوف الإسلامى فى شكله الفارسى ومنها:

١- قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز:

ومن أهم ترجماته التى نقلها إلى الإنجليزية ترجمته الشهيرة لديوان "شمس تبريز" "Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz"[1] وقد تم نشر هذه القصائد دون تعليق أو شروح.

٢-ترجمان الأشواق:

كذلك قام "تيكلسون" بنقل ديوان "ابن عربى" الشهير "ترجمان الأشواق" إلى الإنجليزية بعنوان "TARJUman Al – ASHWAQ"[2] – وقد نقل قصائد هذا الديوان عن ثلاث من المخطوطات العربية – وقد استعان باللغة العربية خلال الترجمة ليوضح كثيراً من المصطلحات الغامضة – مثل المحشر – ومقام الجمع، والعمى – والتحول فى الصور – ومقام التجريد، والمشكاة، والسبحات المحرقة، والرفرف .... الخ.

---

(1) R. A. Nichlson; httn, tranianlanguage com / cgi – hin amazonproducts .
(2) Muhyiddin ibn Al Arabi, Tarjuman Al – Ashwaq – A collection of mystical poems, translated by; R. A. Nicholson. London, 1911.

ويبدأ "ابن عربى" مقدمة ديوانه "ترجمان الأشواق"[1] بقوله "الحمد لله الحسن الفعال، الجميل الذى يحب الجمال، خلق العالم فى أكمل صورة ورتبه وأدرج فيه حكمه الغيبية عندما كونه، وأشار إلى موضع السر منه وعينه، وفصّل للعارفين مجمله منه، وبينّه وجعل ما على الأرض من الأجسام زينه لها، فأفنى العارفين فى مشاهدة تلك الزينة وجدا وولها، وصلى الله على المتجلى إليه فى أحسن صورة والمبعوث بأكمل شريعة وأحسن سيرة، محمد بن عبد الله المكلم بالمقام العلىّ، والمخصوص بالكمال الكلىّ والتنزيل الموحىّ وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد فإنى لما نزلت مكة سنة ثمان وتسعين وخمسمائة ألقيت بها جماعة من الفضلاء، وعصابة من الأكابر الأدباء والعلماء بين رجال خضارمة ونساء، ولم أر فيهم مع فضلهم مشغولا بنفسه، مشغوفا بالنظر فيما بين يومه وأمسه، مثل الشيخ العالم الإمام بمقام "إبراهيم عليه السلام" نزيل البلد الأمين، "مكين الدين أبى شجاع زاهر بن أبى الرجا الأصبهانى" رحمه الله وأخته المسنة العالمة شيخة الحجاز فخر النساء "بنت رستم" فأما الشيخ فسمعنا عليه كتاب "أبى عيسى الترمذى" فى الحديث، وكثيرا من الأجزاء فى جماعة من الفضلاء وأما أخته فخر النساء بل فخر الرجال والعلماء بعثت إليها لأسمع عليها لعلو روايتها فقالت: فنى الأمل وأقترب الأجل، وشغلنى ما تطلبه منى من الرواية الحث على العمل، فكأنى بالموت قد هجم، وأقرع السن بالندم، فعندما بلغنى ما قالت كتبت إليها أقول:

حالى وحالك فى الرواية واحد – ما القصد إلا العلم واستعماله فأذنت لأخيها أن يكتب لنا نيابة عنها إجازة عامة لجميع رواياتها... وكان لهذا

(1) Ibid., p. 10.

الشيخ ... بنت عذراء، طفلة هيفاء تقيد النواظر وتزين المحاضر .. وتحير المناظر تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبهاء من العابدات السائحات الزاهدات، شيخه الحرمين وتربية البلد الأمين الأعظم بلا مين، الساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت أتعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت، وإن نطقت خرس قس بن ساعده، وإن كرمت خنس معن بن زائدة [وإن وفت قصر السموءل خطاه...] ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض السيئة الأغراض لأخذت فى شرح ما أودع الله فى خلقها من الحسن، وفى خلقها التى هى روضة المزن، شمس الدين بين العلماء بستان بين الأدباء... فراعينا فى صحبتها كرم ذاتها مع ما انصاف إلى ذلك من صحبته العمة والوالد فقلدناها من نظمنا فى هذا الكتاب أحسن القلايد بلسان نسيب رايق، وعبارات الغزل الرايق، ولم أبلغ بذلك بعض ما تجده النفس ويثيره الأنس من كريم ودها وقديم عهدها، ولطافة معناها وطهارة مغناها.. فكل اسم أذكره فى هذا الجزء فعنها أعنى، وكل دار أندبها فدارها أعنى. ولم أزل فيما نظمته فى هذا الجزء من الإيماء فى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير من الأولى.. والله يعصم قارئ هذا الجزء وسائر الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق".(١)

ويعمد "ابن عربى" هنا إلى المزج بين أشواقه النفسية وخواطره الروحية، إلا أنه يأخذ لنفسه خطا لا يحيد عنه - فكل ما يراه ويلمسه ويستشعره من جمال محدثته، وعمق علمها، ولطافة عباراتها، وكريم ودها، وفصاحة لسانها هو مدخله إلى الأسرار الروحانية والمعارف

(1) Ibid., p. 12.

الربانية، والعلوم العقلية، والتنبيهات الشرعية التى يصوغها من خلال عبارات الغزل والنسيب والعشق حتى تتوفر الدواعى على الإصغاء إليها، وهو مدخل أدبى وصوفى فى الآن نفسه، إلا أننا نعتقد أن تلك الفتاة المسماة "بالنظام" أو "عين شمس" ما هى إلا صورة أنشأها "ابن عربى" نفسه لتفصح عما فيه من وجد وهيام وشوق إلى الجمال والجلال الإلهيين، فإذا ما بالغ الشيخ الأكبر فى وصف جمالها وعمق علمها، ولطافة معناها وبلاغة عبارتها فإنه عائد إلى ذاته مستنبطها، ومحدثها ومحاورها – فقد ذهب الخيال الصوفى بصاحبه بعيدا بحيث صنع من نفسه آخراً يحاوره ويلزمه بمقاصد الشريعة، والمعارف الربانية، والأسرار الروحانية، والمقاصد العلوية، وهذا حال المحبين العاشقين فى الحب الإلهى.

٣- دراسة نيكلسون على أبى سعيد أبو الخير (أسرار التوحيد):

يبدأ نيكلسون دراسته على الصوفى الفارسى "أبو سعيد أبو الخير" بقوله أنه صاحب الرباعيات المنسوبة للشاعر الفارسى "عمر الخيام" والذى اختفت فيها شخصية الشاعر تماما، وقد يكشف تحليل هذه القصائد "Rubaiyyat"(١) عن وجود مؤلفين لا مؤلف واحد، وربما تكون هناك العديد من الأيدى التى صنعت هذه القصائد عبر عصور مختلفة – لكن هذه القصائد من وجهة نظر نيكلسون لا تقدم شيئا محدداً ومميزاً – ويطبق "نيكلسون" نفس القاعدة على الرباعيات التى تنسب إلى "سعيد أبو الخير" وتحمل اسمه.

---

(1) Studies in Islamic Mysticism; p 3.

ويرصد نيكلسون الوثائق المحفوظة فى المتحف البريطانى والتى تقدم فى طبعه "زوكوفسكى" "Zhukovski"[1]، والمخطوطات التى لا تحمل عنوانا أو إشارة إلى اسم مؤلفها والتى تشير إلى حياة أبو سعيد ومؤلفاته.

كذلك يشير إلى طبعة "Petrogard" الصادرة سنة ١٨٩٩م، والتى تقدم تعريفا للشيخ "أبو سعيد" - وهذا العمل كان قد تشكل بعد وفاة "أبو سعيد" بحوالى قرن من الزمان - ويبدو أن مؤلف هذا العمل من خلفاء الشيخ الذين لم يتعرف نيكلسون على أسمائهم إلا أنه يعتقد أنه واحد من أحفاد أولاد عمومة "محمد بن المنور"، الذى حاول تقصى أحوال الشيخ أبو سعيد.

ويستخلص مما كتبه عن نفسه أنه من أهل بلده (ميهنه) وأنه كان فى سنة ٥٥١ هـ صاحب مكانه تجعله جديرا بالمثول بين يدى السلطان - وكان يهوى منذ طفولته جمع حكم جده الشيخ "أبى سعيد" وأقواله - ويحدثنا - "ابن المنور" عن السبب الذى حدا به إلى تأليف هذا الكتاب فيقول أنه بعد الفترة العصيبة التى اكتسحت فيها قبيلة الغز التركمانية حدود خرسان، وأعملت النار والسلاح فى هذه المقاطعة، وارتكبت المذابح ضد السكان فى كل مكان بحيث قتل فى ميهنه وحدها خمسة عشر ومائة من أبناء الشيخ وأحفاده، علاوة على المريدين الصادقين وكبار رجال الدين وشيوخ الصوفية - حتى توقف البحث عن الحقيقة وقنع المسلمون من

(1) Ibid., p. 1

الإسلام بالاسم، ومن الصوفية بالشكل ... فأقدم على تأليف هذا الكتاب معتمداً على كل المعلومات التى تسنى له أن يجمعها.[١]

وقد توفى "أبو سعيد أبو الخير" عام ١٠٤٩م وأكتمل كتاب أسرار التوحيد على ما يبدو بعد حوالى قرن ونصف من الزمان من وفاته.

ويذهب نيكلسون إلى تقسيم دراسته عن "أبى سعيد أبو الخير" وكتاب أسرار التوحيد إلى ثلاث أقسام – يعالج القسم الأول من هذه الدراسة حياة "أبى سعيد"، ويعالج القسم الثانى أقواله ونظرياته الصوفية، ويتعامل القسم الثالث مع معجزاته ومسائل أخرى.

ومن غرائب ما يذكر "نيكلسون" أن "أم أبى سعيد" طلبت من والده أن يصطحبه معه إلى مجلس الصوفية والدواوين فلما حضر الصبى مع والده هذا المجلس سمع المنشد ينشد الرباعية القائلة:

الله يمنح الدرويش حبا – والحب هبه

بالموت بالقرب وبالقرب منه أنمو

إن الشاب الكريم سوف يسلم الروح

هذا الإنسان الإلهى لا يساوى شيء فى الكون

وما أن استمر المنشد فى الإنشاد حتى دخلت القصيدة قلب أبو سعيد – فلما عاد إلى المنزل راح يسأل والده عن معانى هذه الأبيات فقال له لن تفهم هذه المعانى إلا إذا عانيت – وفيما بعد وبعد وفاة والد أبو سعيد، وبعد

---

(١) محمد بن المنور بن أبى سعيد، أسرار التوحيد ـ ترجمة إسعاد عبد الهادى قنديل، مراجعة يحيى الخشاب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، المقدمة، ص ٤.

أن أصبح أبو سعيد شيخا ليت والدى مازال على قيد الحياة حتى أقــول لــه أنت لم تفهم معانى هذه الأبيات أيضا.(١)

٤- دراسة نيكلسون حول الإنسان الكامل The Perfect Man

يبدأ "تيكلسون" دراسته الإنجليزية عن الإنسان الكامل - ليبين لنا أنه سوف يحاول الإجابة عن سؤال طرحه الشيخ الأكبر "محيــى الــدين ابــن عربى" وهو ماذا يقصد الصوفية عندما يتحدثون عن الإنسان الكامل؟ ويقر فى نفس الوقت أن هذا السؤال قديم قدم التصوف نفسه، ولا يفوته أن يذكر أن عنوان دراسته مقتبس من كتاب "لعبد الكريم الجيلى" بعنــوان "الإنســان الكامل".

ولعل "تيكلسون" لم يطلع بشكل مباشر على مؤلف "الجيلى" المــذكور آنفا، وإنما عثر على دراسة لهذا الكتاب ضمن مؤلفات "محمد إقبــال" فــى مصنف له نشر فى لندن سنة ١٩٠٨ بعنــوان "تطــور الميتافيزيقيــا فــى فارس"(٢)، وكان "تيكلسون" نفسه قد قدم مقالتين فى الموضوع ذاته بعنوان "فلسفة الدين عند المسلمين"(٣)، و"النظرية الصوفية فى الإنسان الكامل"(٤).

ويؤكد "نيكلسون" أن مقالاته مقتبسة من هذه المؤلفات التــى ســبق ذكرها فقد ساهمت فى بناء مقالته عن الإنسان الكامل - لذلك فهــو أقــرب

(1) Studies in Islamic Mysticism; 4.

(2) Mohammad ikbal; Development of Metaphysics in Persia, London; 1908; p.150.

(3) R. A. Nichlson; A Moslem philosophy of Religion, Cambridge. 1915, p. 83.

(4) R. A. Nichlson; the sufi Doctorine of the perfect man; quest, London, 1917, p. 545.

إلى الترجمة منه إلى الدراسة. وبالإضافة إلى ما سبق فقد استعان "تيكلسون" بكتاب الإنسان الكامل فى طبعته التى صدرت فى القاهرة سنة (١٣٠٠هـ)، والتى قام بالتعليق عليها "أحمد بن محمد المدنى" وخصوصا فى الأجزاء من الفصل (٥٠ إلى ٥٤). والذى اعتمدت على موسوعة المخطوطات العربية التى تصدر فى الهند، والتى استعانت أيضا بما جاء فى كتابات الشيخ الأكبر (محيى الدين بن عربى) الفتوحات المكية، وفصوص الحكم.[1]

ويعتمد "تيكلسون" على ما جاء على لسان "ابن عربى" فى كتابه "فصوص الحكم" فيما ذكره حول الإنسان الكامل والكون الجامع حين نقل مقولة "ابن عربى" على النحو التالى "عندما أراد الله سبحانه أن يظهر صفاته خلق الإنسان الكامل أو الكون الجامع – "Microcosm"[2] والذى من خلاله تجلى السر الإلهى لنفسه".

ويشير "تيكلسون" أيضا إلى قول "أبو اليزيد البسطامى" فى "الكامل التام" الذى اتحد بالله وفنى فيه فناءً تاما ولم يعد واعيا بنفسه، وما جاء فى الرسالة القشيرية من أن الكامل يدخل حال الفناء ويفقد وعيه بنفسه وبالعالم من حوله – وإن كان التعريف الأخير لا يؤدى إلى المعانى التى وردت فى فكر "الجيلى" و"ابن عربى" من قبله. ومع ذلك فهى محاولة من "تيكلسون" كى يضع تعريف "للكامل" الذى يحقق واحديه جوهرية مع المقدس "الله".

---

(1) Loth's; Catalogue of Arabic manscripts; Library of the India office No; 667; commentary by jili on fatuhatul – makkiyya; by ibnul arabi; loth's catalogue, No 693.

(2) Studies in Islamic Mysticisms p. 77.

ويعتقد "تيكلسون" أن "الكمال" رتبة لا تخص الأنبياء من آدم حتى محمد عليه السلام فقط وإنما هى تخص الأولياء أو من أطلق عليهم "خصوص الخصوص من الصوفية" Khusus Alkhusus[1]

وفى فصل يخصصه نيكلسون "لصفات الكامل" تحت عنوان الذات والصفات والاسم Essence, Attributes and name[2]، يعرض للأسماء المقدسة للذات كالأحد (الواحد)، وأسماء الصفات كالرحمن، والعليم.

كما يتحدث عن الإنسان عندما يتجلى له الله فى الاسم (الله)، فإنه يعرف المعنى الحقيقى للألوهية، وهنا يتحول إلى إنسان إلهى لا يسمع إلا بالله، ولا يبصر إلا بالله، ولا يتكلم إلا بالله ويصير الحق له سمعا وبصرا ولسانا؛ أو هو يصير عبداً "ربانيا".

كذلك يخصص "تيكلسون" فصلا عن الذات الإلهية. ويحاول أن يحدد العلاقة بين الذات والصفات من خلال نظام "الفيدانتا" "Vedanta"[3] الهندى، وكذلك العلاقة بين الحق والخلق - حيث الحق والخلق وجهان متبادلان للحقيقة الواحدة كما هو الحال فى فكر "ابن عربى" ثم أن هناك فصلا عن الإنسان السماوى "Heavenly Man"[4] يعقد فيه نيكلسون مقارنة بين آراء "عبد الكريم الجيلى"، و"جاكوب بوهمه" "Jacob Bohme"، فحيث تتجلى الحقيقة يجب أن تحوى فى تجلياتها ذلك التناقض

---

(1) Ibid; p. 78.
(2) Ibid; p. 89.
(3) Ibid., p. 97.
(4) Ibid., p. 103.

القائم بين الحق والخلق ثم أنه يعرض نظريته فى "الإنسان الكونى الكامل"، أو "الكون المصغر" "The Microcosm"[1] .... الخ سنعرض له فيما بعد.

٥- دراساته حول ابن الفارض:

يقدم "نيكلسون" دراسته المترجمة إلى الإنجليزية عن الصوفى الشاعر "عمر بن الفارض". التى استعان فيها بدراسات وشروح متعددة، منها على سبيل المثال لا الحصر.

شرح ديوان "ابن الفارض" الذى قدمه "رشيد غالب الدحداح" فى مرسيليا سنة (١٨٥٣م) والذى يحتوى على القصائد الثانوية، كذلك استعان بالتعليق النحوى واللغوى الذى قدمه كل من "حسن البورينى" و"عبد الغنى النابلسى"[٢] واستفاد "نيكلسون" من دراسة "عبد الرازق الكاشانى" على "التائية الكبرى" والتى تحمل عنوان "كشف الوجوه الغر" ... والذى نشرت فى القاهرة عام (١٣١٩هـ)، وكذلك اقتبس "نيكلسون" شروح "النابلسى" على "التائية الكبرى" والمعروفة بعنوان "كشف السر الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض" والموجودة بالمتحف البريطانى برقم Add 7564-5 Rich.[٣]

(1) Ibid., p. 121.

(٢) حسن البورينى وعبد الغنى النابلسى، شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث العربى بيروت، بدون تاريخ – شرح على قواعد النحو العربى.

(3) Studies in Islamic Mysticism; p. 162.

كذلك هناك الترجمة التى قدمها "هامر" "Hammer"[١] فى فينا عام (١٨٥٤م)، كما كانت الترجمة الإيطالية "للتائية الكبرى" تحت نظر هذا الصوفى المستشرق وخصوصا تلك الترجمة التى قدمها "إجنازيودى ماتيو" "Ignazio de Matteo" صدرت فى روما عام ١٩١٧ - كذلك أفاد من التعليق الذى قدمه المستشرق الإيطالى "نيلنو" "Nallino" والذى ظهر فى مجلة الدراسات الشرقية سنة (١٩١٩م).

ويلاحظ "نيكلسون" أن الرمز عند "ابن الفارض" دقيق ولا يمكن تأويله لأنه لو حدث هذا لأدى إلى نوع من الخلط والاضطراب فى المعنى[٢] - إلا أن الدكتور محمد مصطفى حلمى يعلق على ذلك بقوله "أن هذه الملاحظة إن صدقت على "التائية الكبرى" فى بعض أبياتها الغزلية الصرفة، وعلى بعض قصائد الحب الإلهى الأخرى "كالتائية الصغرى" و"الجيمية"، فإنها لا تصدق على الخمرية حيث نرى أكثر أبياتها يكشف بنفسه عما أنطوى عليه من المعانى الفلسفية والإشارات الصوفية"..[٣]

إلا أن "نيكلسون"[٤] نفسه يصف قصائد "ابن الفارض" على أنها تقدم سلسلة من الانطباعات الذكية المليئة بالحياة والألوان، وهى تركز على لحظات من الحياة لا تنغمس فى مادة الكون، وهو يحلق بخياله فوق المكان والزمان، وقد امتلأت قصائده وغزلياته بالحب الذى يمثل الغزل فيه نوعا

(1) Hammer Purgstal; The Taiyyatu L- Kubra; German verse translation, Vienna; 1854.

(2) Studies in Islamic Mysticism, p. 184.

(٣) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى، دار المعارف، القاهرة، طبعة ثانية ١٩٨٥م، ص ١٦٢.

(4) Studies in Islamic Mysticism, p. 164.

من الشعر الغنائى حيث تبدأ القصيدة بذكر المرأة، وفى كل الأحوال لا يمكن للقارئ أن يفرق فى هذا الشعر بين الحب البشرى والحب الإلهى، وما إذا كان الرمز يعبر عن امرأة حقيقية أم هى النفس أم أنها إشارة إلى الذات الإلهية.

و"ابن الفارض" يخاطب محبوبته تارة بضمير المفرد المذكر ثم بضمير المؤنث تارة أخرى، ونراه يذكر محبوبته على أنها ليلى أو سلمى أو هى مىّ أو سعاد إلى غير ذلك من أسماء النساء، وهو يقدم ألوانا من الكنايات والرموز والاستعارات فمحبوبته تسمى أحيانا "سائق الأظعان" وهى الرشا، والظبى، ومهاة، ورامى الحشا بسهم لحظة، وهى كلها ومضات حب تأتى فى حالة من الفناء والجذب، "ecastasy".(١)

إلا أنه نظراً لما تحويه قصائد "ابن الفارض" من معان عديدة ومتكثرة بكثرة من يقرأها، يذكر "تيكلسون" حكاية ظريفة تبين مدى عمق هذه القصائد، فيقول "أن واحداً من العلماء جاء إلى "ابن الفارض" يسأله أن يجيز له شرح قصيدة نظم السلوك المعروفة "بالتائية الكبرى" - فابتسم الشاعر وقال: لو أنى رغبت فى شرح قصائدى، فإن كل بيت من الشعر يحتاج إلى مجلدين لشرحه وكلما ازداد عدد الشراح كلما ازدادت الشروح وتباينت، كهؤلاء الصوفية الذين يملكون الوقت والعمل فى دراسة التصوف.(٢)

(1) Ibid; p. 167.
(2) Ibid., P. 169.

ويؤكد "تيكلسون" أنه ليس معنيا ببيان ما إذا كان شعر "ابن الفارض" يتجاوز الطرق السوية أو أنه قد تمت صياغته بطريقة غير عادية، لأن تاريخ التصوف الإسلامى يسجل محاولات شعرية عديدة تسير على نفس النمط، ويذكر (بليك Blake) على سبيل المثال أنه كان فى حالة سكر برؤيا عقلية وكان مأخوذا بهذه الرؤيا، وعندما أخذ قلماً راح يكتب رؤياه التى لم يكن يعيها لأنه كان تحت سطوة هذه الرؤيا، وتذكر القديسة "كاترين" فى سيناء "st Catherine of Sinai" انها كانت تملى محاورتها العظيمة على سكرتيرها بينما كانت فى حالة جذب أو فناء "Ecastasy"، وعندما غرق "جلال الدين الرومى" فى بحار الحب فقد اعتاد أن يمسك عموداً فى منزله ويظل فى حالة دوران حول هذا العمود وفى هذه الحالة كان يملى أشعاره بطريقة أشبه بالتركيب الأوتوماتيكى الذى يعتمد على المادة المختزنة فى عقل الصوفى.(١)

وينقل "تيكلسون" عن شرح "البورينى" و"النابلسى" قولهما، أن الوصف الذى يقدمه "ابن الفارض" سواء كان الرمز المتخذ أنثويا أو ذكوريا فإن كل الحدائق التخيلية والزهور رائعة الجمال، والأنهار الجارية والطيور المغردة ما هى إلا تجليات الحقيقة المقدسة"Divine Reality" فى المظاهر الكونية وليست هى الظواهر نفسها، وهذه الحقيقة الواحدة هى الله تعددت فى الشئون والتجليات ولم يغير هذا من وحدتها وأحديتها مهما

---

(1) Evelyn underhill; Introduction to Mysticism, London; 1950, p. 352.
See too A study in the nature and the Development of Mon's spiritual consciousness; London, 1940.
See too William James the varieties of Religious Experience, London. 1960; P. 366 – 390 Mystoicism.

ظهرت بأسماء متعددة. ومع وصف الحبيب يعاود "ابن الفارض" الحديث عن واحدية وأحدية الذات المقدسة(الله).

ويتحدث "ابن الفارض" عن مرتبة الواصل أو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود "The pole (Qutb) on which the Universe Revolves"(١) والمتمثل فى، الأولياء والأنبياء من آدم حتى محمد عليه الصلاة والسلام، على أن الباحثة مع د. محمد مصطفى حلمى وكذلك مع "رينولد نيكلسون" الذى يرى كل منهما أن شعر "ابن الفارض" لا يمكن تفسيره فى اتجاه صوفى واحد، بل يجب أن نفهم هذه القصائد على نحو إنسانى تجعل من الحب الذى يتغناه الشاعر حسياً، ومن المحبوب الذى يذكره مخلوقاً آدمياً، برغم سمو مرامى هذا النوع من الشعر والروحانية التى يتضمنها. وقد اتفق على هذا معظم الشراح من أمثال "البورينى"، و"النابلسى" و"كارل نيلنو" الإيطالى و"د.ب ماكدونالد" "D. B. Mackdonald" الذى يراه تدينا عاطفياً متأثراً بالموسيقى والغناء وأنه ظهر كشعر غنائى تلازمه الموسيقى فى الإنشاد الدينى.(٢)

٦-ترجمة نيكلسون لديوان المثنوى: لجلال الدين الرومى (المتوفى ٦٧٢هـ)

خص الباحثين الشاعر الفارسى "جلال الدين الرومى" بعناية فائقة، بل ربما كان "جلال الدين" من أكثر الذين دار حولهم الجدل، وظفروا بعناية المستشرقين والباحثين العرب، ففى العربية ظهر "المثنوى" بقلم "يوسف

---

(1) Studies in Islamic Mysticism., 197.
(2) Ibid; P. 188 See Journal of Royal Asiatic society, 1901 p.p 195 foll 748 and 1902 P. I. foll p. 165.

المولوى فى أوائل القرن العشرين الذى نقله إلى العربية نقلا دقيقا، ولأن "يوسف المولوى" كان من أتباع "جلال الدين الرومى" فقد جاءت المعانى التى توصل إليها حول أشعاره دقيقة وصادقة. وقد اختار "عبد الوهاب عزام" بعض المختارات من هذه القصائد للتعريف "بجلال الدين الرومى"، ثم جاءت ترجمة "كفافى" نثرا فى ثلاثة أجزاء، ولكن الأجل المحتوم لم يدع له فرصة لإتمام ما بدأه.

وفى الإنجليزية ظهرت ترجمة كاملة "للمثنوى" قام بها العلامة "رينولد نيكلسون"[١] وهو المصنف الذى أعيد طبعه عدة مرات كان من أحدثها تلك الطبعة التى ظهرت فى انجلترا عام ١٩٩٤[٢] والتى أُلحق بها ديوان "شمس تبريز".

ويعد "المثنوى" "Masnavi" أحد أهم إنجازات "نيكلسون" حيث قام بترجمته فى ثمان أجزاء ونشر فى الفترة بين عامى ١٩٢٥م إلى ١٩٤٠م. وكانت هذه أول ترجمة إلى اللغة الإنجليزية مع التعليقات الملحقة بها.

وكان لهذا العمل تأثير كبير على دراسات التصوف الإسلامى من خلال "جلال الدين الرومى". وقد تم نشر هذا العمل الفارسى مرات عديدة – وفى إيران كان لأعمال "جلال الدين الرومى" احترام عظيم وقد قام الشيخ

---

(١) عناية الله إبلاغ. جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية. ١٩٨٧م، المقدمة بقلم د. يحيى الخشاب. ص٨، ٩، ١٠.

(2) R. A Nichkson; Selected poems from the Divani shamsi Tabriz; Jalal al Din Rumi, (Editor) Routledge curzon; January 1994, this page is http. WWW. Cs. Uk. Edu. Mcleman classes us 310 poetry htm last updated 2001 331 14 10pm.

حسن اللاهوتى بإعادة ترجمة تعليقات "تيكلسون" إلى الفارسية سنة ١٩٩٥م.

ثم عاود "تيكلسون" إخراج جزئين مكثفين من الحكايات الشائعة فى كتابات "جلال الدين" فى "المثنوى" مع بعض القصائد ذات المعانى الصوفية سنة ١٩٣١م. كذلك صدر له "الرومى" الشاعر و"الصوفى" عام ١٩٥٠.

وكانت ترجمته الأولى بعنوان "قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز" سنة ١٨٩٨، وقد تم تطويرها وإعادة ترجمتها بعنوان "انقصائد الصوفية" "لجلال الدين الرومى" – انتقاء ثان بواسطة "آربرى" **"J. A. Arbry"**، وفى هذه الإضافة الممتازة أعاد "آربرى" ترجمة قصائد الغزل التى سبق وترجمها "تيكلسون" أستاذه وسلفه فى جامعة "كمبردج"، باستثناء سبع غزليات لم تتضمنها المخطوطات القديمة والمبكرة، لذلك لم يهتم بها الباحثين.

وقد قام "تيكلسون" بنشر قصائد الرومى المعروفة بعنوان (فيه ما فيه) سنة ١٩٢٤م، فى مقال نشر بمجلة الجمعية الآسيوية، وقد تلقى نقداً كثيراً على طريقته فى شرح الرومى من خلال "ابن عربى"، و"شمس تبريز"، إلا أن ترجمات "تيكلسون" فى هذا المجال كانت بقصد أغراض التدريس لطلاب جامعة كمبردج لأن الأصول الفارسية لهذه الأعمال يصعب ترجمتها بنفس الأسلوب.(١)

(1) Franklin D. Lewis; The life teaching and poetry of Jalal Al Din Rumi; London, 2000, pp. 531 – 533.

٧- كشف المحجوب للهجويرى المتوفى (٤٦٥هـ):

من المؤلفات الهامة فى تاريخ التصوف كتاب "اللمع" "لأبى نصر السراج"، و"الرسالة القشيرية" "لأبو القاسم القشيرى"، وهذا المصنف الموسوم "كشف المحجوب"، لمؤلفه "أبى الحسن على بن عثمان بن أبى على الجلابى الهجويرى الغزنوى"، من علماء الصوفية فى القرن الخامس الهجرى[١]... ويعد كتاب "كشف المحجوب" من أقدم المؤلفات فى مجال التصوف باللغة الفارسية شأن كتاب أسرار التوحيد "لابن المنور"، وكتاب "المثنوى" "لجلال الدين الرومى"، وديوان "شمس تبريز" وغيرها من المؤلفات التى تناولها "نيكلسون" بالترجمة والدراسة.

وكتاب "كشف المحجوب" يشبه إلى حد كبير كتاب "اللمع"، سواء من حيث المنهج العام أو المواد التى تناولها المؤلفين، مما يوضح أن "الهجويرى" اعتمد على "اللمع"، كذلك تضمن كتاب "كشف المحجوب" فصولاً مترجمة من "الرسالة القشيرية".

وقد طبع "كشف المحجوب" لأول مرة فى ليننجراد سنة ١٩٢٦، وطبع للمرة الثانية فى طهران ١٣٣٦هـ، وقد قام بترجمته إلى الإنجليزية المستشرق الإنجليزى "نيكلسون" ونشرت الترجمة فى لندن سنة ١٩١١م.[٢] باعتباره أقدم المؤلفات الصوفية فى إيران، "والهجويرى" من أوائل الدعاة إلى الإسلام فى شبه القارة الهندية، وقد أسهم فى تحول عدد

---

(١) إسعاد قنديل "الدكتورة"، كشف المحجوب للهجويرى، صدر عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٧٤م، المقدمة، ص ٩.

(2) R. A. Nicholson; Translation of Hujwiri's "Kashf Al – Mahjub; London, 1911, the oldest Persian treaties on Sufism.

كبير من سكان "لاهور" إلى الإسلام، وظل على دعوته لنشر الإسلام حتى أدركته الوفاة فى مدينة "لاهور" حوالى سنة ٤٦٥هـ، ودفن فى هذه المدينة وله بها قبره الذى أصبح مزارا يتخذ الاسم الذى عرف به "الهجويرى" فى الهند وباكستان وهو "داتاكنج بخش" وتاريخ تأليف "كشف المحجوب" من المرجح أن يكون بين عامى ٤٢٢هـ، ٤٣٥هـ، ويشتمل هذا المصنف على خمسة وعشرين قسما تكلم فيها المؤلف فى الأصول النظرية والعملية للتصوف، وتراجم الأئمة والشيوخ من الصوفية وأقوالهم ورموزهم، والفرق الصوفية والعقائد الدينية، والعبادات والمعاملات، ورسوم الصوفية.

ويذكر "نيكلسون"[1] أن كتاب "كشف المحجوب" قد تم تأليفه ردا على السؤال الذى وجهه إلى "الهجويرى" أحد رفقه فى مدينة "غزنه" وطلب إليه أن يبين له طريق الصوفية ومقاماتهم ومذاهبهم مطولة بطول عرضه لمعانى الطريقة والشريعة وكيفية المواءمة بين تعاليم الصوفية وحقائق الدين الإسلامى.. وقد جرى فى هذا على نفس طريقة "أبو نصر السراج" فى "اللمع" و"أبى القاسم القشيرى" فى "الرسالة"، و"الغزالى" فى "إحياء علوم الدين".

---

(1) Kashf Al-Mahjub, preface. P. 1 – 4.

راجع الترجمة العربية ص (٩).

ثالثاً- أسلوب نيكلسون وموقفه من التصوف الإسلامى:

يستخدم نيكلسون أسلوبا إنجليزيا سهل الفهم بالنسبة للقـارئ فـى العالمين الغربىّ والإسلامى. كما يستخدم مصطلحا صـوفيا عربيـا يكتبـه للقارئ الغربى بالحروف اللاتينية إلى جانب ترجمته إلى اللغة الانجليزية

فهو يترجم مصطلح "المقام" بمعنى "station" ويراه مناقضا للحال الذى يترجمه"state" ويترجم كلمة "الرفـرف" "The bed"، و"الفنـاء فى "المشاهدة" "passing away in Contemplation"، و"السـبحات المحرقـة" "The burning splendours"، و"المعـراج الروحـانى "spiritual ascension"، و"الحلـول" "incarration"، و"المنـاظر الالهية""The Divine ideas"، و"اليمين المقدسـة" "Holy Hand"، و"البرزخ" "intermediate world"، و"مقـام الجمـع" "station of union" و"السـكر" "intoxication"، و"الأحـوال" "variousecastasies"[1] هذا بالإضافة إلى مصطلحات أخرى قـدمناها خلال عرضنا لهذا الفصل - وسنعرض لبعضها تباعا - من أمثال الشوق، والخوف، والورع، والإيثار، والصبر، والرضا، والتوكل... الخ

وهكذا يختار "تيكلسون" أيسر الكلمات وأقربها إلى المعانى العربيـة، إلا أن الملفت للنظر فى كتابات "تيكلسون" انه يقدم أراءً اقرب ما تكون إلى عقيدته المسيحية، فهو يقرر أن حركه الزهد الإسلامى قد استلهمت المثـل العليا المسيحية[2] بل يذهب إلى ما هو ابعد من ذلك مما يهتز له وجدان كل

(1) Tarjman Al – Ashwaq.
(2) Mystics of Islam: P5.

مسنم حيث يذكر ان القارئ للقرآن من الاوربيين لا تعوزه الدهشة من اضطراب مؤلفه (إشارة إلى أن محمد (ﷺ) هو مؤلف القرآن الكريم) وعدد تماسكه فى معالجة كبار المعضلات، وهو نفسه (يقصد محمد ﷺ) لم يكن على علم بهذه المتعارضات، ولم تكن حجر عثرة فى سبيل صحابته الذين قبلوا القران بإيمان ساذج باعتباره كلمة الله "Word of god"- لكن انصدع "Rift" ظل باقيا وسرعان ما أنتج نتائج بعيدة المدى لذلك ظهرت الانقسامات الدينية والعقائدية، وظهرت الفرق "كالمرجئة" مثلا "Murjites"* التى أعلت الإيمان على الأعمال، وأكدوا الحب الإلهى على التكاليف.[1]

كما ظهرت "القدرية" "Qadarites"*، الذين يؤكدون أن الإنسان مسئول عن أعماله، و"الجبرية" الذين أنكروا أن الإنسان مسئول عن أفعاله، كما ظهرت "المعتزلة" "Mutazilites"* الذين أقاموا اللاهوت على أساس

---

* المرجئة: فرقة كلامية. وهم عدة أنواع. مرجئة الخوارج، ومرجئة الجبرية، ومرجئة القدرية، والمرجئة الخالصة. وسموا بالمرجئة لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية - ويجوز أن يكون الاسم من قولهم. لا تضر مع الإيمان معصية. كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقد يكون الإرجاء من تأخير الحكم على مرتكب كبيرة إلى يوم القيامة. ظهر الإرجاء على يد أبو سلت السمان سنة ١٥٢هـ. راجع عبد المنعم حفنى. موسوعة الفرق والمذاهب، دار الرشاد ١٩٩٣م، ص ٣٥١.

(1) Mystics of Islam, p. 6.

* القدرية: هم الذين اعتقدوا أن الله ليست له قدرة ولا إرادة. وأفعال العباد مخلوقة لهم، وليس الله خالق لأفعالهم، وكان شيخهم الأكبر ابو الهذيل العلاف يقول بتناهى مقدورات الله. حتى إذا انتهت لم يعد قادراً والقدر والجبر متضادان - قال عنهم النبى (ﷺ) القدرية مجوس هذه الأمة.
راجع موسوعة الفرق والمذاهب لعبد المنعم حفنى، ص ٣١٥.

* المعتزلة: جاء اسم المعتزلة للتدليل على انهم انفصلوا عن أهل السنة وقد يكون بسبب ما قيل عن واصل بن عطاء من انه اعتزل اى انفرد برأى ليس هو رأى الجماعة، وقيل انهم معتزلة لأنهم قالوا بمنزلة بين المنزلتين، أى ابتعدوا عن الخصومات، وكنوا إلى الحياد، فحكموا على أصحاب الجمل وأصحاب صفين أن أحدهما مخطئ لا بعينه - والمعتزلة هم أصحاب العدل والتوحيد، والوعد =

من العقل، والذين رفضوا إضافة الصفات إلى الله لأنها تتنافر مع وحدة الذات ولا تتفق مع عدله.[١]

والباحثة ترى أن "تيكلسون" شأنه شأن العديد من المستشرقين الذين افتروا على القرآن وادعوا أنه كتاب من تأليف "محمد بن عبد الله"، وهو إنكار غير موضوعي لكون القرآن كتاب سماوى مقدس من عند الله وإذا كان "تيكلسون" قد افترض أن القرآن مضطرب وغير متماسك، وأن مؤلفه لم يكن مدركا لهذا التعارض بين موضوعاته، وإن إيمان الصحابة الساذج هو الذى دفعهم إلى الاعتقاد بأن القرآن كلام الله، وأن الفرق من أمثال المرجئة والقدرية والمعتزلة وغيزهم إنما ظهرت بسبب هذا التعارض الذى يحويه القرآن، إذا كانت هذه هى فروض "تيكلسون" الأساسية، فأنها ولاشك تجافى روح البحث العلمى المحايد للأسباب التالية.

لقد تعرض القران فى حياة النبى محمد (ﷺ) لامتحان عظيم، ودعوى المشركين المنكرين لكونه كتاب سماوى وجرت المناظرة التاريخية حول أصل القرآن، والتى جاء القرآن بمعظم تفاصيلها ولم يكن "تيكلسون" على درايه بها، - وليس أدل على ذلك - من قوله جل شأنه فى دعوى كفار قريش من أن القران **﴿ أساطير الأولين أكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلاً ﴾**[٢]، ثم دعوى الكافرين بأن آيات القران الكريم يستميلها رجلا غير مكذبهم القران بقوله **﴿لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى**

=والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر وهى أصولهم الخمسة – راجع موسوعة الفرق والمذاهب، لعبد المنعم حفنى (الدكتور)، ص ص ٣٥٨، ٣٦٢.

(1) Ibid; p. 7.

(٢) سورة الفرقان، آية ٥.

مبـين﴾[١] ثم تحداهم القرآن وأعجزهم لأنهم لن يستطيعوا أن يأتوا بمثلـه، يقول جل شأنه ﴿ قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ﴾[٢] ثم شدد القرآن عليهم فى تحديه لهم فطالبهم بأن يأتوا بعشر سور من مثله - يقـول جـل شأنه ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتهم من دون الله إن كنتم صادقين﴾[٣] ثم بالغ فى تحديهم فطالبـه أن يـأتوا بسـورة واحدة فقط من مثله فعجزوا ﴿فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾.[٤]

وهذه مناظرة تاريخية جرت بين مشركى قريش و"محمد" (ﷺ)، ولـو كان "نيكلسون" منصفا لعاد إلى تاريخ التنزيل ومـا جـرى مـن نزاعـات ومحاورات بين "النبى محمد" (ﷺ) والمنكرين عليه من الزنادقة والمشركين فلا يسع الباحث إلا أن يستقصى ما جرى والعجز الواضح الذى انتهى إليـه المشركين برغم إصرارهم على أن القرآن من تـأليف "محمـد" (ﷺ)، ولـو أنصف هذا المستشرق وغيره لوقف عند حقائق تاريخيـة أثبتهـا القـرآن وحفظها التاريخ.

ومع ذلك فقد أفصح القرآن، عن آيات محكمات وأخر متشابهات فـى قوله جل شأنه ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾[٥].

---

(١) سورة النحل، آية ١٠٣.

(٢) سورة الإسراء، آية ٨٨.

(٣) سورة هود، آية ١٣.

(٤) سورة يونس، آية ٣٨.

(٥) سورة آل عمران، آية ٧.

لكن المستشرقين لم يتيسر لهم فهم الآيات المتشابهات لغلو فى الإنكار وفساد فى البحث، وانحراف فى الاستدلال.

ويذهب "تيكلسون" بعيدا فى تعصبه ضد الإسلام فيصف "النبى محمد (ﷺ) بأنه يرفض القسوة والتزمت الرهبانى، "Monkish austerities denounced" وفى نفس الوقت أخذ يدعو أتباعه إلى التضحية بأنفسهم فى حرب مقدسه (الجهاد) ضد غير المسلمين ثم يردف "تيكلسون" فيما لا اتساق فى النص – وهو قد أعطى المثل الحىّ بنفسه حيث قدم أفضل دليل على تفضيله الزواج على العزوبة – وبالرغم من أن شجبه للعزوبة أصبح بغير تأثير إلا أن غزو فارس بواسطة الخلفاء جعل المسلمين على اتصال بأفكار غيرت من نظرتهم إلى الحياة والدين".(١)

والباحثة تقف حائرة أمام عدم الصلة بين عبارات "تيكلسون" وخروجها على الروح العلمية للبحث خصوصا عندما ينتقل فجأة من فكرة "الجهاد المقدس" إلى تفضيل "النبى" (ﷺ) للزواج على العزوبة، ثم تصريحه بأن مبادئه ومقولاته أصبحت بغير تأثير على الصحابة الذين وصفهم بالتمرد على هذه النظرة الجامدة بعد إطلاعهم على نمط الحياة فى فارس وهى أقوال غريبة صدرت عن "تيكلسون" دون توثيق أو إشارة إلى مصدرها وهى فى مجملها تؤكد موقف هذا المستشرق المعادى للإسلام أو على الأقل عدم فهمه للإسلام والمسلمين.

(1) Mystics of Islam; P. 6.

يدعم هذا موقفه من الصوفية المسلمين الذين قلدوا الرهبان فى ملبسهم من الصوف ومسلكهم الذى اتسم بالمبالغة فى الزهد والعزلة كالرهبان المسيحيون.[١]

لم يشذ "تيكلسون" فى آرائه عندما وصف "الأشعرية" "Ash arite" بأنها "مدرسة اللاهوت المدرسى" فى الإسلام، وهى التى صاغت النظام الميتافزيقى الصلب الذى يكمن خلف عقيدة المحمديون الأرثوزكس. واستعمال هذا المصطلح لوصف عقيدة المسلمين باعتبارها "Orthodox Mohamedan"[٢] هو وصف للإسلام باعتباره مذهب فلسفى ميتافزيقى لا يخرج عن النظام المسحيى الأرثوزكسى. ويحاول "تيكلسون" أن يؤكد هذا المنحى عندما يذكر أن كثيراً من النصوص الإنجيلية ظهرت فى حركة الزهد أو ما يُعرفه بالتصوف القديم، وكذلك ظهر الصوفى عنده فى صورة الراهب والمعلم المحمدى، وهكذا يفصح عن عدم فهمه لروح الإسلام وعقائد المسلمين السماوية، فالإسلام ليس مذهبا فلسفيا وإنما دين سماوى يختلف عن المذاهب "الوضعية" مثل البوذية، والكنفوشية، والزرادشتيه التى تنسب إلى اسم واضعيها.

ويذهب "تيكلسون" إلى أن المسلمين تصوروا الله تصوراً مشخصاً بالمعنى الذى يفهم من كلمة "person" فى العقيدة المسيحية، ويردف هذا المستشرق؛ – ولو أن تصورهم للطبيعة الإلهية قد يبدو أحيانا بشكل لا يتفق مع ما يفهمه الغربيون من كلمة "personality"– وهو يعتمد على رأى المستشرق "C. C. J. Web" الذى يتصور إمكان وجود صلات

(1) Ibid., P.P 5, 6.
(2) Ibid., P. 6.

شخصية بين الله من حيث هو معبود وبين الإنسان من حيث هــو عابــد[١]، كما قدمنا أنفا. وسوف نتبين المنهج الذى سلكه "نيكلســون" فــى صــياغة أفكاره ونظرياته، كما سنتعرض لآرائه بالنقد العلمى كلما دعت الضــرورة إلى ذلك.

---

(١) رينولد نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٠٩.

الفصل الثانى

نيكلسون والتصوف الإسلامى
النشأة والطريق

الفصل الثانى

نيكلسون والتصوف الإسلامى

تقديم:

انشغل "نيكلسون" بالبحث عن المعنى الاصطلاحى والنظرية الأخلاقية فى التصوف وكذا عن نشأة التصوف الإسلامى وتطوره. - لذلك كان قد نشر بحثاً فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية - سنة ١٩٠٦ بهدف التعليق على ما ورد من تعريفات للتصوف فى كتب: "فريد الدين العطار" "تذكرة الأولياء"، و"الرسالة القشيرية" "لأبى القاسم القشيرى"، و"نفحات الأنس" "لعبد الرحمن الجامى"(١).

وكان الهدف الأساسى من هذا المقال؛ هو رصد التطور التاريخى للتصوف من خلال تعريفاته. لذلك فإن تحليل الأفكار التى يشير إليها أصحاب هذه التعريفات تحليلاً علمياً وزمنياً هو من الأمور المهمة التى ستكشف عن الطريقة التى فهم بها "نيكلسون" التصوف الإسلامى والصوفية المسلمين.

---

(١) راجع نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره، المقال الذى أعده "نيكلسون" ونشره فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٦، ص ص ٣٠٣ - ٣٤٨.

عبد الرحمن الجامى: هو آخر الشعراء الفرس من الصوفية العظام وهو صاحب المؤلف الشهير "نفحات الأنس فى حضرات القدس" وهو من الشعراء الذين قال عنهم عبد الوهاب عزام أنهم بلغوا غاية لم يدركها شعراء أمة أخرى توفى ٨٩٨هـ.

راجع عبد الوهاب عزام (الدكتور)، التصوف وفريد الدين العطار، القاهرة ١٩٤٥م، ص ٤٣.

وسوف نتبع نفس الخط الذى سار عليه "تيكلسون" عندما قام بمراجعة مصدرين من أهم مصادر التصوف الإسلامى وهما "كشف المحجوب" "لعلى بن عثمان الهجويرى"، و"اللمع" "لأبى نصر السراج الطوسى".

وسوف تهتم الباحثة برصد ورسم الهيكل العام لبعض القواعد والخصائص المميزة للحياة الروحية فى الإسلام - كما جاءت فى كتابات - "نيكلسون"، كذلك ستهتم برصد المصادر التى أرجع إليها هذا المستشرق الإنجليزى نشأة التصوف الإسلامى. وستتابع رحلة السالك عبر المقامات والأحوال ومدلولات المقام والحال، كل ذلك من خلال؛ متابعة دقيقة لنزعات الزهد القوية التى سادت فى العالم الإسلامى فى القرن الأول الهجرى، والوقوف عند أقوال وأحوال أشهر الزهاد. وكيف ظهر التصوف من نزعات الزهد القوية فى نهاية القرن الثانى الهجرى.

أولاً- التصوف الأصل اللغوى والمعنى الاصطلاحى :

يرصد "نيكلسون" الخلاف الذى وقع بين الصوفية حول الاشتقاق اللغوى لكلمة تصوف - وهو يبدأ بقولهم؛ أنه مشتق من "الصفاء"، لذلك، فالصوفى فى نظره هو من طهر الله قلبه من كدورات الدنيا.

وهو يذهب إلى مقولة - غير شائعة - يرجع فيها "التصوف" إلى اعتقاد الصوفية أنهم فى الصف الأول لأنهم متصلون بالله، ثم يقول أنه من "الصفة" إشارة إلى نسبة التصوف إلى أهل الصفة من فقراء المسلمين، إلا أنه يعود فيؤكد ما توصل إليه "أبو نصر السراج الطوسى" فى كتابه "اللمع"

من أن الكلمة - "صوفى" - مشتقة من أصل واحد محدد هو الصوف لأن الصوف كان لباس الأنبياء ورمز الأولياء والخاصة كما يظهر من أخبار الصوفية وآثارهم[١].

ويأخذ الدكتور سعيد مراد بهذا الرأى؛ فيرى أن سبب تسميتهم باسم "التصوف" نسبتهم إلى ظاهرة اللبس لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء وهو يحذو فى هذا حذو المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمى وتلميذه شيخ مشايخ الصوفية المرحوم الدكتور "أبو الوفا التفتازانى"[٢].

ثم يرصد الدكتور سعيد مراد أوجه الاختلاف حول المعنى الاصطلاحى - كما قدمه - "الكلاباذى" لقوله: "قالت طائفة إنما سميت الصوفية لأنهم فى الصف الأول - بين يدى الله عز وجل - بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم عليه... وقال: قوم؛ إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٦٦.
راجع أبو نصر السراج الطوسى، اللمع، نشرة "نيكلسون" ١٩١٦، ص ص ٢٠ - ٢١.
قال الشيخ أبو نصر السراج، سألنى سائل عن البيان فى علم التصوف ومذهب الصوفية، وزعم أن الناس اختلفوا فى ذلك فمنهم من يغلو فى تفضيله ورفعه فوق مرتبته، ومنهم من يخرجه عن حد المعقول والتحصيل، ومنهم من يرى أن ذلك ضرب من اللهو واللعب وقلة المبالاة بالجهل، ومنهم من ينسب ذلك إلى التقوى والتقشف ولبس الصوف... "اللمع"، ص ٢١.

(٢) سعيد جمعة مراد "الدكتور"، التصوف الإسلامى رياضة روحية خالصة، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية، طبعة أولى ٢٠٠٣م، ص ٣١.
راجع أبو الوفا التفتازانى "الدكتور"، مدخل إلى التصوف الإسلامى، القاهرة سنة ١٩٧٩، ص ص ٢٠، ٢١.

الصفة، الذين كانوا على عهد رسول الله (ﷺ) وقال قوم: إنما سموا صوفية للبسهم الصوف"[1].

لكن "تيكلسون" يصر على رأيه، ولا يأبه لرأى أعداء التصوف، ويعرض "تيكلسون" لآراء كتاب أوروبيين يصرون على أن هذا هو الاشتقاق الوحيد الذى تبرره اللغة ويتفق مع الواقع فالتصوف من الأصل اللغوى "صوف". لكن "فون هامر" عارض فى قبول هذا الرأى وعرض لرأى بعيد كل البعد عن المصدر المحتمل لكلمة "صوفى" فهو يذكر أن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم "الحكماء العراة" "Gymnosophists"وأن الكلمتين العربيتين "صوفى"، "صافى" مشتقتان من نفس الأصل الذى اشتقت منه الكلمتان اليونانيتين "سوفوس" و"سافيس". ويعلق "تيكلسون" على هذا الانحراف فى الفهم فيقول: إن هذه العبارة اللغوية المشئومة التى ذكرها "فون هامر" لتحملنا على الشك فى مقدرته اللغوية ولكن اعتباره كلمة صوفى مرادفة لكلمة "سوفوس" كان له ما يبرره فى الظاهر، وقد رفض رأيه "تولك" "Tholuck" وانتصر له فى العهد الأخير "أدلبيرميركس"[2].

ويؤكد "تيكلسون" على ما انتهى إليه "تولدكه" "Noldeke" من أن كلمة "سوفوس" غير معروفة فى اللغة الآرامية فمن غير المحتمل أن توجد فى العربية، ولو كانت كلمة "صوفى" مشتقة من أصل يونانى لكان بقاء الصاد فى أولها خروجاً على القياس، – زد على ذلك – أنه لا يوجد دليل إيجابى يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليونانى "سوفوس"، فى

(١) المرجع السابق. ص ٣١. راجع الكملاباذى. التعرف لمذهب أهل التصوف. ص ص ٢٨، ٢٩.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٦٧.

حين أن نسبتها إلى الصوف يؤيدها نصوص من أقوال الكتاب المسلمين أنفسهم، ثم يمضى "نولدكه" فى الرد على طائفة من العبارات التى تدل على أن المسلمين فى القرنين الأولين للهجرة كانوا يقولون "لبس فلان الصوف بمعنى تزهد ورغب عن الدنيا(١).... أو أصبح صوفياً كذلك الحال فى الفارسية فإن قولهم "يشمينابوش" معناه يلبس لباس الصوف.

وبالرغم من أن "تيكلسون" يرى أن الأخبار الضعيفة التى يراد بها الدلالة على أن الكلمة كان لها وجود فى عصر النبى (ﷺ)، أو قبل الإسلام فهى من الأخبار التى لا عبرة بها، ويبدو من وجهة نظره أن "الجاحظ البصرى" المتوفى ٨٦٩م هو أول مؤلف يستخدم هذه الكلمة عند كلامه عن الصوفية والنساك. ويؤكد "تيكلسون" أنه يستعمل كلمتى الصوفى والتصوف بمعناهما العادى المرادف من وجهة نظره لكلمتى "Mohammedan Mystic"، "Mohammedan Mysticism"(٢) على التوالى، وهو استخدام يتناسب مع إنكار "تيكلسون" للإسلام كديانة سماوية، واعتقاده أن القرآن الكريم ما هو إلا عمل بشرى من تأليف "محمد"(ﷺ)، وليس وحياً سماوياً، وأن به العديد من العبارات والآيات

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٧.

يقول القشيرى "المسلمون بعد رسول الله (ﷺ) لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله (ﷺ) فقيل لهم الصحابة، ولما أدرك أهل العصر الثانى سمى من صحب الصحابة التابعين ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع وحصل التداعى بين الفرق فكل فريق ادعوا أن منهم شهادان – فأنفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، "الرسالة القشيرية"، ص ٩.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص٦٨.

See Mystics of Islam; p.

كذلك راجع نور الدين شريبة فى الترجمة العربية، صوفية الإسلام، طبعة ١٩٥١م، ص ٦.

المتناقضة وأن النبى (ﷺ) لم يكن على علم بهذه التناقضات، كما أن هذه المتعارضات لم تكن حجر عثرة فى سبيل صحابته؛ الذين فرض إيمانهم الساذج القرآن على أنه كلام الله[1]. وقد قمنا بالرد على هذه الادعاءات عند حديثنا عن مؤلفات "تيكلسون" ويؤكد "تيكلسون" أن كلمة "Mystic" قد دخلت من الديانة الإغريقية إلى الآداب الأوربية، وأن كلمة "صوفى" التى وردت فى لغات الإسلام الثلاث العربية والفارسية والتركية ليست مرادفة لها تماماً، لأن لفظة "صوفى" لها مدلول دينى خاص وقد قيدها الاستعمال من خلال الصوفية الذين يدينون بالدين الإسلامى، والكلمة العربية وإن اكتسبت على مدى الأيام مدلول الكلمة الإغريقية الواسع – شفاه صامتة محملة بالأسرار القدسية، وعيون مغمضة على النشوة الحالمة، إلا أن اشتقاقها لا يزال حتى الآن موضع خلاف، فأكثر الصوفية يشتقونها غير عابئين بقواعد التصريف، كالاشتقاق من "الصفاء"؛ بمعنى أن يكون الصوفى هو "الصافى القلب"، أو هو "المصطفى" "One who is pure in heart or one of the elect" كما أن الكتاب الغربيون تناولوا الكلمة بمعنى الإشراقى "Theophist" وإن أصر "تولدكه" على أنها من الصوف "Wool"[2].

ويذكر المرحوم الدكتور عبد الرحمن بدوى أن كلمة "صوفى" كانت معروفة وشائعة للدلالة على الزهاد والسالكين فى أوائل القرن الثانى

---

(١) نور الدين شريبة، صوفية الإسلام، ص ٨.

يمعن "تيكلسون" فى استخدام مصطلحات تقلل من شأن القرآن كأن يقول

European Readers of the Koran can not fail to be struck by its authors vacillation and inconsistency... see Mystics of Islam, p. 5.

(2) Mystics of Islam, p. 3.

لا يفشل القراء الأوربيون فى أن يصدموا لعدم اتساق آيات القرآن الكريم وتناقضها وسطحيتها.

الهجرى أو قبله بقليل... ويرى "عبد الرحمن الجامى" المتوفى ٨٩٨هـ أن أول من حمل اسم صوفى هو أبو هاشم الكوفى الذى عاش فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى[١].

إلا أن "تيكلسون" يرجع لبس الصوف إلى الرهبان المسيحيون،[٢] إلا أن الدكتور إبراهيم ياسين يذكر فى كتابه "المدخل إلى التصوف الإسلامى البدايات"- أنه لا يتفق مع هذا الرأى – ويقول: أنه مهما كان الصوف لباساً للرهبان فإنه يظل دليلاً على التقشف، ولما كان حال الزهاد فى التقشف والزهد، فإن أول ما يدل على ذلك هو لباس خشن، وليس أخشن من صوف الأغنام الذى كان لباساً للعامة والفقراء، فلا دليل على أن الصوفية لبسوا الصوف تقليداً للرهبان بل هو لباس يفرض نفسه فى هذه البيئة الصحراوية[٣].

---

(١) عبد الرحمن بدوى "الدكتور"، تاريخ التصوف الإسلامى، وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٧٨م، ص ص٧، ٨.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٦٧.

وقد ذهب الكلاباذى إلى أن الصوفي إنما سميت كذلك لصفاء أسرارها، وقال بشر بن الحارث الصوفى من صفا قلبه لله... وقال قوم إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله (ﷺ) وقال قوم إنما سموا صوفية للبسهم الصوف.

راجع أبو بكر محمد الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين، طبعة أولى. القاهرة سنة ١٩٦٦، ص ص٢٨، ٢٩.

أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٦٦.

(٣) إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى، البدايات، دار بلال بالمنصورة. ٢٠٠٥. ص ص ٢٨، ٢٩، ٣٠.

شاع هذا الرأى الذى يرى أن لباس الصوف دليل على البساطة عند كل من "إدوارد براون" أستاذ "تيكلسون" – وأخذ به الأخير راجع تاريخ الأدب فى إيران لإدوارد براون، ترجمة كمال الدين أحمد. جامعة الكويت ١٩٩٦، جـ١، ص ١٣٧.

وينقل الأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين[1] عن "القشيرى" قوله "أن الصوفية المسلمون لم يختصوا بلبس الصوف وحده، بل كان الأغلب عليهم لبس المرقعات، وهى ثياب مؤلفة من قطع مختلفة الأشكال وأنواع الأقمشة والألوان، كما كان البعض يلبس الجلود بفرائها، وخصوصاً جلود الأغنام والماعز - ويحكى "أبو نصر السراج" أن "يحيى بن معاذ الرازى" المتوفى ٢٥٨هـ، كان يلبس الصوف والخلقان فى ابتداء أمره، ثم كان فى آخر عمره يلبس الخز واللين، وأن "أبا حفص النيسابورى" المتوفى ١٢٦٥هـ، كان يلبس قميصاً خزاً وثياباً فاخرة، ومعنى هذا أن الصوفية المسلمون الأوائل الذين يزعم "نيكلسون" تأثرهم بلباس الرهبان النصارى لم يختصوا بلبس الصوف ولا بنوع من القماش دون نوع، وأنهم إذا وجدوا الصوف أو اللبد أو المرقعة لبسوا، وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا، كما أن اختلاف شكل الثياب الرهبانى من حيث غطاء الرأس وشد الزنار على الوسط يجعل منه شيئاً مختلفاً عن لباس الصوفية[2].

ويلخص الدكتور محمد مصطفى حلمى قضية الأصل اللغوى والاشتقاق حين يقول وقد اختلف فى اشتقاق كلمة "صوفى" وقد قيل: الظاهر من هذا الاسم أنه لقب إذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق أو قياس، وقيل هو مشتق من الصفاء وإلى هذا يشير "أبو الفتح البستى" بقوله:

تنازع الناس فى الصوفى واختلفوا فيه وظنوه مشتقاً من الصوف

---

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى، البدايات، ص ٣٠.

(٢) تاريخ التصوف فى الإسلام، ص ١٣.

راجع د. إبراهيم ياسين، التصوف الإسلامى البدايات، ص ٣٠.

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفى حتى لقب الصوفى

وقيل أنه مشتق من "الصفو" بمعنى "الصفاء" أيضاً، وقيل أنه مشتق من الصف لأن الصوفية فى الصف الأول أمام الله، وقيل أنه نسبة إلى أهل الصف، وقيل أنه مشتق من اسم "صوفة بن مرة" أحد سدنة الكعبة فى الجاهلية والأصوب أن يقال أن اشتقاق كلمة "صوفى" هو من الصوف[١]. كما قدمنا.

إلا أن "إدوارد براون"* "E. Brown"[٢] أستاذ "رينولد نيكلسون"، والذى سار الأخير على هديه يضيف خطوطاً عريضة إلى موضوع الاشتقاق اللغوى فيرى بشكل قاطع أنه لا صلة البتة بين اسم طائفة الصوفية وكلمة "سوفوس اليونانية"، وما ادعاه الصوفية أنفسهم من أن هذا اللفظ مشتق من الجذر العربى "صفا" يعد ادعاء غير صحيح، كما أن ما قيل من أن الصوفى مرتبط بأهل الصفة، أو السائلين الذين يجلسون خارج المسجد يطلبون الصدقة من المؤمنين هو الآخر قول مجاف للصواب، فصوفى ولا ريب مأخوذة من الكلمة العربية (صوف) بدليل أن الصوفية يطلق عليهم فى الاصطلاح الفارسى بصفة عامة (لابسوا الصوف) وكان اللباس الصوفى فى

---

(١) محمد مصطفى حلمى"الدكتور"، الحياة الروحية فى الإسلام، القاهرة ١٩٤٥، ص ص ٨٣ – ٨٩.
راجع المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٢٥.

* إدوارد براون، هو العلامة الإنجليزى المستشرق إدوارد جرنفيل براون أستاذ المستشرق "رينولد نيكلسون" موضوع هذه الدراسة، وصاحب أشهر المؤلفات حول "إيران" أساطيرها وتاريخها وحضارتها وأدبها، وفى عام ١٩٢٤م فرغ من عمله تاركاً بين أيدينا أربعة مجلدات كبيرة بعنوان A Literary History of Persia وقد قام بترجمة هذا المصنف الكبير الدكتور أحمد كمال الدين حلمى، أستاذ اللغة الفارسية وآدابها، بجامعة الكويت عام ١٩٩٤م.

(٢) إدوارد براون، تاريخ الأدب فى إيران، ترجمة وتعليق الدكتور كمال الدين أحمد. جامعة الكويت ١٩٩٦، جـ١، ص ١٣٧.

البداية دليل بساطة المسلمين الأوائل ورقة حالهم، وهو ما ذهب إليه "نيكلسون" وأكده فى معظم مؤلفاته[1].

وهذا هو الاشتقاق الأرجح والذى اتفق عليه معظم مؤرخوا التصوف القدامى والمحدثين منهم.

ثانياً- نشأة التصوف الإسلامى:

يميل "نيكلسون" كأستاذه "إدوارد براون"، إلى اعتبار نشأة التصوف راجعة إلى حركة الزهد العظيمة التى ظهرت تحت تأثير المسيحية فى القرن السابع الميلادى، وبالرغم من هذا الاعتقاد إلا أنه يرى أن حركة الزهد الإسلامى قد احتفظت بطابعها الإسلامى إلى حد كبير بالرغم من أن فيها بعض النواحى الخارجة على روح الإسلام وربما كان أهم صفاتها الإحساس الدينى العميق، والشعور الغامر بالضعف الإنسانى والخوف الشديد من الله، والتفويض التام له والخضوع لإرادته، ولم يكن للصوفية إلى ذلك العهد حياة زهد منظمة داخل الزوايا والربط وما إليها. ولو أن بعض الزهاد كانوا يسبحون فى البلاد ووصفهم القليلون من المريدين، أنهم يعقدون بعد الصلاة مجالس يتدارسون فيها القرآن. أو يتكلمون فى مواجدهم، وكانت البصرة مركزاً للزهاد الذين لم يعبأوا كثيراً بالطقوس أو الرسوم الدينية، ناظرين إلى الزهد فى أرقى درجاته على أنه أمر باطنى بحت، بينما كان أهل الشام ينظرون إليه من ناحية رسومه ومظاهره الخارجية[2].

---

(1) A literary History of the Arabs, p. 389. See too R. A. Nicholson; Selected Poems From Divan-i Shams-i Tabrizi, Cambridge England, 1898, pp. 30- 36.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٦٩.

راجع أيضاً أبو طالب المكى، قوت القلوب، القاهرة ١٣١٠، جـ١، ص ١٢٩.

وتبدو محاولة "تيكلسون" فى إرجاع التصوف إلى الزهد محاولة طبيعية خصوصاً وأن أحوال الزهاد وعقائدهم أظهرت الزهد متعارضاً مع كل رغبة أنانية، حتى الرغبة فى أخذ النفس بجميع ألوان الرياضة الروحية والحرمان من ملذات الحياة أملا فى الفوز بثواب الآخرة.

إلا أن "تيكلسون" ليس وحده الذى اعتقد بنشأة التصوف عن الزهد، أو الزهد المسيحى فهناك طائفة من المستشرقين الذين يأخذون بهذا الرأى من أمثال "فون كريمر" **"Von Kremer"**، و"جوندزيهر **"Goldziher"**، و"آسين بلاسيوس" **"A. Polacios"**، و"أوليرى" **"Oleary"** وغيرهم على نحو ما يذكر د. أبو الوفا التفتازانى(١).

ويؤكد "تيكلسون" نظريته فى تأثير الزهد المسيحى على التصوف الإسلامى حين يقول من الجلى أن ميول الزهد والتأمل التى أشرت إليها كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدت أسباب قوتها فكثير من نصوص الإنجيل، ومن الأقوال المنسوبة للمسيح مقتبس من أقدم تراجم الصوفية، والرهابنة المسيحيون كثيراً ما يظهرون فى مقام المعلمين، يولون النصح والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين. وقد رأينا أن ثوب الصوف الذى جاءت منه كلمة الصوفى مسيحى الأصل، ونذور الصوم عن الكلام والذكر ورياضات الزهد الأخرى لعلها ترد إلى هذا الأصل نفسه، وأيضاً فيما يتصل بمذهب الحب الإلهى(٢) فهو خاضع لنفس القاعدة.

---

(١) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٣٢.

(٢) نور الدين شريبة، الصوفية فى الإسلام، ص ١٢.

وأبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٣٣.

لكن "نيكلسون" مع هذا يذكر أن النبى (ﷺ) قد رفض تقشفات الرهبانية، وأمر قومه أن يحبسوا أنفسهم على الجهاد، وجعل من نفسه أصدق الأمثلة على تحبيذ الزواج، وتحريمه للبتولة(١). وبصفة عامة فإن النبى (ﷺ) لم يوافق على حياة الرهبان فلا رهبانية فى الإسلام.

ويرصد "نيكلسون" عقائد الزهاد التى صارت من أصول عقائد الصوفية، ومنها عقيدة التوحيد التى صبغت كل المشارب الصوفية، كذلك فكرة الحب الإلهى الذى لا مقابل له، وكذلك عقيدتهم فى وحدة الوجود، أو الوجود الحقيقى الذى هو لله وحده.

ولذلك يأخذ "نيكلسون" بأفكار "مرجليوث" الذى يقول: "من المحتمل أن تكون هذه الفكرة أى وحدة الوجود قد وصلت إلى الإسلام من مصدر خارجى، ولكن يظهر من ناحية أخرى أن البحث النظرى فى عقيدة التوحيد كاف فى تفسير نشأتها وتطورها. يقول الله تعالى **﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾** فلما حاول الصوفية وضع حد ميتافيزيقى لله أدى بهم البحث النظرى إلى تعريفه بأنه "واجب الوجود" أو الوجود الحق"(٢) وهو تفسير يفتقر إلى الدقة.

والواقع أن البحث فى العلاقة بين الله والعالم والتى أثارت مشكلة افتقار العالم إلى الله أو عدم افتقاره إليه وكذا حاجة الله إلى العالم لكى يعرف نفسه، وما نتج عن ذلك من شرك وإيمان أو اعتراف بالتوحيد أو

---

(١) نور الدين شريبة، الصوفية فى الإسلام، ص ٦.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٧١.

ويلاحظ أن الآيات الواردة لا علاقة لها بمذهب وحدة الوجود، كما أن لفظ "واجب الوجود" هـو مـن ابتكار الفلاسفة المسلمين ولم يرد عند صوفية المسلمين.

إنكار له هى من النتائج التى تبتعد كثيراً عن روح الإسلام "وعن الفكرة الأصيلة فى التوحيد الإسلامى"[١].

ويذهب "تيكلسون" إلى أن مسألة نشأة التصوف فى الإسلام قد "عولجت معالجة خاطئة"[٢] عند أوائل الباحثين الذين ذهبوا إلى أن هذه الحركة العظيمة قد استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التى تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية، وهو يرى أنهم إما قاموا بوضع فروض تفسر جانباً من الحقيقة أو أنهم ارجعوا أصلها إلى أصل واحد كالفيدانتا الهندية أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة.

ويحاول "تيكلسون" من جانبه أن يفسر نشأة التصوف من خلال العوامل المختلفة التى ساعدت مجتمعه على تشكيل المذهب الصوفى، وأن يضع كلاً من هذه العوامل فى موضعه اللائق به ويدرس الصلة بينها ثم يميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من أثر. ويذهب هذا المستشرق إلى أن العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية، كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية فى عصر بنى أمية، وموجات الشك والتعصب العقلى التى طغت على المسلمين فى العصر العباسى الأول، وكالتطاحن بين أصحاب المقالات والفرق، أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٢.

إلا أن الدكتور سعيد مراد يرى أن نشأة التصوف ترجع إلى صدق التوجه إلى الله تعالى كما ورد فى تعريفات "زروق" فى قواعد التصوف(١).

والواضح أن كبار كتاب التصوف يؤثرون إرجاع التصوف إلى حياة الزهاد الأوائل وما تميزت به من أحوال الحزن والبكاء والخوف من الله تعالى، ومن ارتكاب المعاصى كبرت أو صغرت والطمع فى محبة الله تعالى لذاته والفوز برضائه والبعد عن النار....(٢).

فمن الأقوال المأثورة عن "الحسن البصرى" قوله: "يصبح المؤمن حزيناً ويمسى حزيناً ولا يسعه غير ذلك، لأنه بين مخافتين بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله فاعل فيه، وبين أجل بقى لا يدرى ما يصيبه فيه من المهالك".... وفى قول آخر يقول: "لمن يعلم أن الموت مورده وأن الساعة موعده وأن القيامة بين يدى الله تعالى مشهده أن يطول حزنه"(٣).

ويبدو أن "تيكلسون" يتفق مع غيره فى الاعتقاد بأن ما جاء من أحوال الزهاد الأوائل كان مصدراً أصيلاً فى نشأة التصوف الإسلامى، وهو يحدد لذلك عاملين أساسيين فى نشأة التصوف على النحو التالى:

١- عقيدة الحب الإلهى التى هى أرقى صورة من صور الرضا.

٢- الوجد الذى كثيراً ما يكون نتيجة للرياضات والمجاهدات الروحية إما قسراً أو عمداً.

---

(١) التصوف الإسلامى رياضةُ روحية، ص ١٤.

(٢) التصوف الإسلامى... خصائصه ومذاهبه، ص ٣٦.

(٣) أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء، مصر ١٩٢٢م، جـ٢، ص ١٣١، والمرجع السابق، ص ٣٦.

فهذه رابعة العدوية التى لا تحب الله خوفاً من عذابه أو طمعاً فى ثوابه؛ والتى أحبت الله حباً مجانياً لا تنتظر أجراً والتى شغلها حبها لله عن حب رسول الله (ﷺ) لأنها لم يعد فى قلبها مكان لسوى الله[1]. قد قدمت الكثير من أحوال التصوف المبكرة إلى يحاول فيها السالك "إزالة الحائل بين الحق والخلق"[2]. وتحوّل هاهنا معنى التوحيد إلى وحدة الوجود، فحلت محل صورة الله الواحد المنزه عن صفات المحدثات، صورة الوجود الواحد المطلق الحق الظاهر فى كل مظهر من مظاهر الخلق.

ويرى "نيكلسون"[3] أن عقيدة "وحدة الوجود" هى أساس التصوف الإسلامى وجوهره، وهو يرى أن الظروف التاريخية التى أحاطت بنشأتها قد تبرر القول بأنها مستمدة من بعض نواحيها من أصل غير إسلامى، وأنها قد تعود إلى أصل يونانى فى كتابات "ديونسيوس الأريوباغى"، وقد تكون متأثرة أيضاً بكتاب "أثولوجيا أرسطا طاليس" الذى ظهر باللغة العربية فى القرن الثالث الهجرى. فهو يؤكد الفكرة الشائعة التى تقول أن التصوف كان نتاج النفوذ الفلسفى والروحى للفلسفة "الأفلاطونية المحدثة" "Neopltanic"، والمسيحية ومؤثرات أخرى عديدة كما يذكر "بول ياكينز" "Poul Yachnes"[4]، الذى يشير إلى ما ذكره "J. A. Arbery" تلميذ "نيكلسون" فى مقدمته عن التصوف باعتباره توحيداً خالصاً "Uncompromising Monotheism" وأنه نتاج المؤثرات

---

(١) ترجمة أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣.

(4) Paul Yachnes; Sufism, Name and Origin, An Annotated Resource Guide, Fixed December 2000, Return to Sufism, Sufis and Sufi orders.

الأفلاطونية المحدثة - بالإضافة إلى مصادر أخرى - وبالرغم من هذا فإن جوهره مستمد من القرآن والحديث النبوى "Mohammedan tradition"، وقد أصبح هذا الاتجاه مقبولاً من العلماء اللاحقين فيما بعد، وهو الرأى الذى أخذ به ""تيكلسون""، ونفس رأى أستاذه "إدوارد براون" الذى رأى أن التصوف، هو نفس عقيدة الرسول (ﷺ) الباطنية على حد تعبيره، بل هو يجد فى القرآن الكريم الكثير من الآيات التى يمكن تفسيرها تفسيراً صوفياً مثل قوله جل شأنه ﴿ **فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ - ويعلق "براون" على ذلك بقوله - إذ لا يبدو من مظاهر الآيات سوى أن الله قد أمسك بساعد المسلمين وأيدهم ضد الأعداء... بمعنى أنه الفاعل المطلق[(١)].

وإذا كان الأمر على هذا النحو من الاضطراب فى فهم الأصل الذى يرد إليه التصوف الإسلامى، فما هى يا ترى هذه المشارب التى استقى منها التصوف الإسلامى بعض نظرياته؟ وما هى المصادر التى يمكن أن يرد إليها وهل هو من مصدر واحد أم عدة مصادر؟

---

(١) تاريخ الأدب فى إيران، جزء أول، ص ١٧.
الآية الكريمة ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى. وليبلى المؤمنين منه بلاء حسناً إن الله سميع عليم﴾ ليس لها صلة بفتح مكة كما جاء على لسان براون وإنما هى مرتبطة بيوم "بدر" وبالرغم من أن يقين المسلم أن الله قادر على كل شيء وأنه فعال لما يريد إلا أنه ليس المقصود أن يمسك الله بسواعد المؤمنين وأن يسدد هذه السواعد ويحكم رمتها وإنما يعنى أن الله قتلهم بما يسر للمسلمين من أسباب النصر. وقوله سبحانه ﴿وما رميت إذ رميت﴾ يشير إلى ما كان الرسول(ﷺ) يوم "بدر" فإنه أخذ قبضة من تراب فرمى بها فى وجوه المشركين، فأصابت كل واحد منهم ودخلت فى عينيه وأنفه... وقد كانت رمية الله حيث أثرت ذلك الأثر العظيم الذى لا يطيقه البشر. زبدة التفسير من فتح العلى القدير. لمحمد سليمان عبد الله، طبعة الكويت وزارة الأوقاف، طبعة ثانية، ١٩٨٨م.

وللإجابة على هذا السؤال نعود إلى ما قاله هذا المستشرق المتصوف "رينولد نيكلسون" فى كتابه "صوفية الإسلام" "Mystics of Islam"- برهن البحث الحديث على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يرد إلى سبب واحد محدود. ومن هنا لم يرتض باحث منصف هذه التعميمات الجارفة من أمثال أنها رد فعل العقل الأرى تجاه الدين الإسلامى الفاتح، أو إنها ليست إلا نتاجاً خالصاً للفكر الفارسى أو الهندى.. وأمثال هذه الأحكام - وإن يكن لها نصيب من الصحة - تغفل البديهة التى تحتم إقامة رابطة تاريخية بين العلة والمعلول (الظاهرة وأسبابها) حيث لا يكفى أن نستدل بشبه أحدهما للآخر من غير أن نبين أن الصلة بين المعلول والعلة (B)، (A) تجعل النسبة المفترضة جائزة، والفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة[1].

ولما كانت الصوفية شيء معقد كما يعتقد "نيكلسون" فلم يكن فى الطوق أن يقدم جواباً بسيطاً فى السؤال عن أصلها - وهذه القاعدة المنهجية التى ذكرها "نيكلسون" ذات دلالة عميقة كما يذكر المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى "مدخله عن التصوف" حيث يقول: "وسنرى أن المستشرقين باستثناء قلة قليلة كانوا يلقون بالأحكام جزافاً حول مسألة نشأة التصوف غير منتبهين إلى ما يمكن أن يوجه إليهم من نقد منهجى على أساس القاعدة التى ذكرها "نيكلسون" فهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول، بأن التصوف من مصدر فارسى ومن هؤلاء "تولك" "Thoulk" من قدماء المستشرقين فى القرن التاسع عشر والذى ذهب إلى أن التصوف مأخوذ من أصل مجوسى، وحجته فى ذلك أن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم فى شمال إيران بعد الفتح الإسلامى،

(1) Mystics of Islam, P.P. 8 – 9.

وأن كثير من مشايخ الصوفية الكبار ظهروا فى الشمال من إقليم خرسان، ومنهم بعض مؤسسى فرق الصوفية الأوائل"[١].

كذلك يحاول "تيكلسون"[٢] إرجاع نشأة التصوف إلى المسيحية خصوصا أنه فيما يعتقد فقد تشبه صوفية المسلمين برهبان النصارى فى ارتدائهم غليظ الصوف دليل على ندمهم على ما أسلفوا وعلى إطراحهم متاع الحياة الدنيا كما قدمنا. كما أنه يرى أنه لم يكن ثمة فرق بين الصوفية وبين المتشددين من أهل السنة... ويضيف ولابد كذلك من القول بأن حركة الزهد قد استلهمت المثل العليا المسيحية، وكانت شديدة التعارض مع روح الإسلام، وأنه ليس ثمة فروق كبيرة بين الصوفية والمحمديين الأرثوذكس المتعصبون "Orthodox Mohammedan"[٣] **فيما عدا أن الصوفية أعطوا أهمية خاصة وغريبة لبعض النظريات القرآنية وطوروها على حساب نظريات أخرى يعتبرها مسلمون كثيرون على نفس الدرجة من الأهمية.**

---

(١) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٣١. نقلاً عن
Alfred Von Kremer; Culturgeschtlische Streifuzuge auf dem Gebiete de Islam; Leipzig 1873. p.p.45– 55.
أنظر تاريخ الأدب فى إيران، ترجمة ترجمة د. كمال أحمد، ص ص ٣١٨ – ٣١٩.

(٢) ترجمة نور الدين شريبة، الصوفية فى الإسلام، ص ٤.

(3) Mystics of Islam, P. 5.
ومصطلح Orthodox Mohammedan من المصطلحات الشاذة التى استخدمها "تيكلسون" وهى بعيدة عن روح الإسلام.

ثالثاً- والسؤال الآن أى المصادر أكثر أهمية، ثم من أين استقى الصوفية تصوفهم؟

(١) المصدر المسيحى: Christianity

لاحظنا فيما مضى أن "رينولد نيكلسون" لديه اعتقاد راسخ بنشأة التصوف عن الرهبنة المسيحية ووجود آثار واضحة الدلالة فى الزهد الإسلامى تشير إلى الأثر المسيحى. ويدعم هذا الرأى استناد "نيكلسون" إلى مقولة "حماد بن مسلمة" "لفرقد السنجى" عندما شاهده يلبس الصوف مخاطبه: "دع عنك هذه الشارة النصرانية" يقصد لبس الصوف. وقوله: أن كثيراً من أقوال المسيح مقتبس من أقدم الصوفية، كذلك يذكر المستشرق الإنجليزى، أن التصوف فى القرن الثالث الهجرى قد ظهر فى صورة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها، وهو يؤكد أنها صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه، ومما له دلالته أننا نجد أول تعريف للتصوف فى أقوال "معروف الكرخى"* المتوفى (٢٠٠هـ)، وهو من أصل مسيحى أو مندائى (صابئى) فارسى كما يدل على ذلك اسم أبيه "فيروز" أو "فيروزان" - ويقال أن معروفاً كان مولى للإمام "على بن موسى الرضا" وأنه اعتنق الإسلام على يديه(١).

---

* معروف الكرخى، من جلة مشايخ العراق الذين يذكرون بالورع والتقوى واسمه أبو محفوظ معروف بن فيروز أو ابن الفيرزان، كان نصرانياً من موالى على بن موسى الرضا فأسلم وهو طفل على يديه ... د. عبد المنعم حفنى، الموسوعة الصوفية، دار الرشاد، القاهرة ١٩٩٢م، ص٣٦٦.

(١) ترجمة أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٤.

كذلك يذكر "تيكلسون" عن "ذى النون المصرى"* أنه عاش فى مصر فى القرن التاسع الميلادى بين أقباط مصر وانحدر هو نفسه من أصل قبطى كما تدل على ذلك الأقوال المأثورة عنه(١).

ولم يكن "ذو النون" وحده هو المنحدر عن أصول مسيحية وإنما نجد فى أقوال "إبراهيم ابن أدهم"*: ما يدل على أصوله المسيحية واليهودية.

يقول "تيكلسون": أن العقبات الست التى يقول "إبراهيم بن أدهم" إن السالك لا ينال درجة الصالحين حتى يجتازها تذكرنا بالأبواب السبعة التى لا تفتح للنفس إلا إذا حصلت المعرفة أو العلم الباطن واجتازت الحراس

---

* ذو النون المصرى هو: اسمه ثوبان بن إبراهيم وقيل الفيض بن إبراهيم وأبوه كان نوبياً ويقول عنه القشيرى أنه أوحد وقته علماً وورعاً وحالاً وأدباً - ويقول ذو النون مدار الكلام على أربع حب الجليل وبعض القليل وإتباع التنزيل وخوف التحويل - وعندما سعوا به إلى المتوكل استحضره من مصر فلما دخل عليه وغطه فبكى المتوكل ورده إلى مصر مكرماً - توفى ذو النون سنة ٢٤٥هـ. راجع الرسالة القشيرية، طبعة مصطفى البابى الحلبى، ص ٩.

ويقول القفطى أن ذو النون من طبقة جابر بن حيان فى صناعة الكيمياء وتقلد العلم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة. راجع القفطى إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٢٧.

(١) المرجع السابق، ص ١٢.

* إبراهيم بن أدهم: هو أبو اسحق إبراهيم بن أدهم بن منصور بن كورة بلخ، كان من أبناء الملوك فخرج يوماً متصيداً فهتف به هاتف يا إبراهيم ألهذا خلقت أم بهذا أمرت.. فنزل عن دابته وأخذ جبة أحد الرعاة ولبسها وأعطاه فرسه وما معه ثم أنه دخل البادية ودخل مكة وصحب ثفيان الثورى والفضيل بن عياض ومات بالشام.. وكان كبير الشأن فى باب الورع... وقال إذا غلى شيء علىّ تركته... فيكون أرخص ما يكون إذا غلا.. وقال لرجل فى الطواف أعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات أولها أن تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة، والثانية تغلق باب العز وتفتح باب الذل، والثالثة تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد، والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب السهر، والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر، والسادسة تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت. وهو من الطبقة الأولى ومات بالشام سنة ١٦٢هـ.

راجع الرسالة القشيرية، طبعة البابى الحلبى، ص ص ٨، ٩.

راجع أيضاً الشعرانى، الطبقات الكبرى، طبعة محمد على صبيح، جـ١، ص ٥٨.

القائمين على هذه الأبواب واحداً واحداً، وقد استعملت كلمة الحراس "Rchons" فيما بعد استعمالاً مجازياً للدلالة على شهوات النفس.. الهوى والحسد ونحوها. ويستطرد "تيكلسون" قائلاً: وليس عندى من شك فى أن المذهب الغنوصى بعدما أصابه من التغيير والتحوير على أيدى مفكرى المسيحية واليهودية.. كان من المصادر الهامة التى أخذ عنها رجال التصوف الإسلامى(١).

ويذكر المرحوم الدكتور "على سامى النشار"(٢) أن "تيكلسون" يرجع نشأة التصوف الإسلامى إلى طائفة تعرف "بالبكائين" وأن هذا الاسم قد أخذه المسلمون عن رهبان المسيحية، ويردف الدكتور سامى النشار(٣) أن هذا خطأ بالغ من "تيكلسون" فلم يعرف اسم "البكائين" بين الزهاد أو العباد الأوائل، وعرف اسم "الخائفين"، واسم "العباد"، أما طائفة "التوابين" فقد عرفت فى الكوفة بعد استشهاد "الحسين" على يد "علىّ بن الحسين زين

---

(١) ترجمة أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٨.

والغنوصية هى مذهب المعرفة الباطنية أو الأدرية عكس اللاأدرية (Gnosticism وهى عكس Agnosticism) وهم جماعة من المؤمنين السريان الذين تسموا بهذا الاسم هرباً من اضطهاد الخليفة المأمون.

راجع توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٧م، الملحق، ص ٥١٥.

(٢) على سامى النشار (الدكتور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٣، ص ١٤٤.

ويذكر النشار أن "تيكلسون" يتخبط فى آرائه فبينما يقول فى كتاب من كتبه بأنه لا يرى فى أقوال متصوفة، من أمثال إبراهيم بن أدهم المتوفى (١٦١هـ) وداود الطائى المتوفى (١٦٥هـ)، والفضل بن عياض المتوفى (١٨٧هـ) وشفيق البلخى المتوفى (١٩٤هـ) ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية أو بأى مصدر أجنبى آخر إلا قليلاً، ونراه يتابع جولد تسهير القائل بأن الزاهد إبراهيم بن أدهم يبدوا فى الرواية الإسلامية أميراً لبلخ تخلى عن عرشه وأصبح درويشاً متنقلاً- وما ذلك إلا تكراراً لقصة بوذا نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٣، ص ٤١٠.

Mystics of Islam, P. 10.

(٣) على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٣، ص ٤١٠.

العابدين".. فلم يكن التصوف ناشئاً إذن عن تأثر بالمسيحية.. حقاً قد عرف البكاء لدى العباد فى البصرة والكوفة ولكن كان مرتبطاً فيهما بفكرة الخوف النابعة من مشاهد العذاب القرآنية فى الآخرة، ويرى "تيكلسون" أيضاً أن لباس الزهاد الأوائل الصوف مأخوذ من الرهبان، وقد بينت من قبل أن لباس الصوف لم يكن سمة الأوائل وأنهم نهوا عنه نهياً كاملاً.. "كما أن الأمر ينطبق على عهود الصمت التى يرى "تيكلسون" أنها سمة مسيحية فإذا ما وجدت لدى البعض فإنها مأخوذة من القرآن، فإذا وجدت القصص الإنجيلية فى كتابات أولياء المسلمين فهو أمر يخص شرع المسلمين الذى أخذ بالشرائع السابقة ولم ينكرها. وبالجملة لا يوافق المرحوم الدكتور على سامى النشار على نظرية الأثر المسيحى فى التصوف الإسلامى كما وردت عند "تيكلسون"، إلا أن "تيكلسون" فى كتابه "Mystics of Islam" يصر على أن ميول الزهد الإسلامى كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية ومنها استمدت أسباب قوتها، كما يصر على أن ثوب الصوف مسيحى الأصل كما أنه يرجع مذهب الحب الإلهى إلى القصص المسيحى"(١).

---

(١) روى عن المسيح أنه مر على ثلاثة من العباد وقد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان الباليه There bodies were lean فسألهم ما الذى أوصلكم لهذه الحال (Plight). أجابوا الخوف من النار.. قال المسيح حق على الله أن يؤمنكم منها وبرغم أنكم خفتم من شيء مخلوق، ثم تركهم ليمر بثلاثة آخرين كانت أجسامهم أنحل ووجوههم أشحب، فسألهم لأى شيء تعبدتم وكيف وصلتم إلى هذه الحالة من الشحوب.. قالوا اشتقنا إلى الجنة قال لقد رغبتم فى شيء مخلوق فحق على الله أن يعطيكم ما أملتم.. ثم جاوزهم إلى ثلاثة آخرين فى منتهى الشحوب والنحول Paleness & Leanness وكانت وجوههم كمرآة تشع بالنور فسألهم لأى شيء تعبدتم وما الذى أوصلكم لهذه الحالة قالوا أحببنا الله أو حبنا لله قال المسيح أنتم الأقرب إليه أنتم الأقرب إليه. وهى محاولة لإرجاع أحوال الحب فى التصوف الإسلامى إلى القصص الإنجيلية.

راجع على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٣، ص ص ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١.

راجع أيضاً نور الدين شريبة، صوفية الإسلام، ص ١٣.

وقد أمعن "تيكلسون" فى نظريته حين ذكر أن راهبا مسيحيا سئل ما هى أقوى الأمور فى أصولكم؟ وقال: لم نجد أقوى من الحب الإلهى(١). وهى محاولة مستميتة من جانب هذا المستشرق كى يبين تأثير المسيحية من خلال رهبانها وأحبارها على التصوف والزهد الإسلاميين، الأمر الذى رفضه الدكتور على سامى النشار، ولم يوافق عليه. "أبو العلا عفيفى" تلميذ "تيكلسون" الوفى له كما لا توافق عليه الباحثة.

(٢)تأثير الأفلاطونية المحدثة على التصوف: New Platonism

من أبرز الشخصيات اليونانية فى الفلسفة الإسلامية هى شخصية "أرسطو طاليس" لكن العرب استمدوا علمهم بفلسفته، من شرح الأفلاطونية الحديثة. ومن هنا كانت الطريقة التى تشربوها هى "فرفريوس "Prophyry"، * و"بروكلس" "Proclus"* وليس كتاب "أثولوجيا أرسطو طاليس" أو كتاب "الربوبية" الذى ترجم فى القرن الثالث الهجرى(٢).

---

(1) See too A Literary History of the Arabs; p.p. 390- 402.

(٢) يذكر "تيكلسون" فى كتابه Mystics of Islam أن كتاب الربوبية كان قد ترجم فى القرن الثالث الهجرى التاسع الميلادى وهو يعود فى محاضراته فى تاريخ التصوف الإسلامى ليقرر أنه ترجم عام ٨٤٠م ليؤكد أن ترجمة الكتاب المعروف أثولوجيا كانت فى القرن الثالث الهجرى راجع Mystics of Islam, p. p. 12 – 13. وكذلك راجع عفيفى فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص١٤.

* وأما فرفريوس Prophyry الصورى فقد ولد سنة ٢٣٣م وتوفى بعد سنة ٣٠٠م، فى حكم دقلديانوس من بلدة "صور" بالشام، انتقل إلى روما مع أستاذه أفلوطين. وشرح آراء أستاذه ودافع عنها وعلق على كتب أفلاطون وأرسطو والكتاب الذى اشتهر به عند المسلمين هو "إيساغوجى".

* وبروكلس – هو فيلسوف من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة ولد بسنة ٤١٢م وتوفى ٤٨٥م. درس الفلسفة فى الإسكندرية وقام بتعليمها فى أثينا وفى الأربعين من عمره خلف سريانوس فى رئاسة مدرسة أثينا.

ويرى "تيكلسون" أن هذه المدرسة أنتجت كتابات نسبت زورا لديونسيوس الأريوباغى" أو "القاضى" "Dionysius The Areopagite" الذى هداه القديس "بولس" - هذا "الديونسيوس المستعار" "Pseudo Dionysius" قد يكون مجرد راهب سورى "سريانى"، وقد يكون كما عرفه المستشرق الأمريكى "فروثهام" "Frothingham" "ستيفن صودلى" "Stephen Bar Sudaili" الغنوصى السريانى الشهير الذى عاصر "يعقوب السروجى"*. الذى عاش فى الفترة ما بين ٤٥١- ٥٢١م. ويقتبس "ديونسيوس" بعض شذرات من قصائد "ستيفن"، والعمل المسمى "هيرثيوس" "Hierotheus" أو "الأسرار الخفية للربوبية" "The Hidden Mysteries of the Divinity".. وقد نقلت كتابات "ديونسيوس" هذا إلى اللاتينية وأقامت تصوفاً مسيحياً فى العصر الوسيط - موطنه أوربا الغربية-، ولم يكن تأثيرها فى الشرق أقل منه فى الغرب، فقد نقلت من الإغريقية إلى السريانية عقيب ظهورها، وانتشر مذهبها فى قوة، بالشروح التى ظهرت فى هذا اللسان نفسه، وحوالى ٨٥٠م كان

---

* ديونسيوس الأريوباغى أو ديونسيوس القاضى منسوب إلى Areapagus أو المكان الذى تجتمع فيه هيئة القضاء العليا فى أثينا- اعتنق المسيحية ودافع عنها واستشهد فى سبيلها.
راجع صوفية الإسلام، ص ١٥. راجع محمد فتحى عبد الله (الدكتور)، مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور. دار الوفاء بالإسكندرية. ٢٠٠١م، ص ٥١ وما بعدها.

* يعقوب السروجى: هو علم من أعلام الأدب السريانى ولد فى قرية كورتم Kurtum وهى قرية على الفرات غربى حرات وأحدى قرى منطقة سروج لذلك سمى بالسروجى، تلقى علومه فى مدرسة الفرس بالرهب - انتظم فى ملك الكنيسة وعين قيما فى (حورا) سنة ٥١٣م. ثم عين أسقفا (بطنان) عاصمة منطقة سروج - ولد ٤٥١م وتوفى ٥٢١م.

"ديونسيوس" معروفاً على نطاق واسع من نهر دجلة إلى المحيط الأطلنطى[1].

ويرصد الدكتور أبو العلا عفيفى تلميذ "تيكلسون" ثلاث من المصادر الرئيسية للأفلاطونية الحديثة أثرت تأثيراً كبيراً على التصوف الإسلامى ومن بينها كتاب "الربوبية" السابق، ثم كتاب أقل شهرة هو كتاب "الإيضاح فى الخير المحض" وهو كتاب مهوش لكتاب "المبادئ الإلهية" لمؤلفه (اسطخيوسيس ثيولوغيقى) الذى ألفه "ابروقلس" أعظم رجال المذهب الأفلاطونى الحديث فى مدرسة أثينا. وقد ترجم هذا الكتاب من العربية إلى اللغة اللاتينية وعُرف فى هذه الترجمة باسم كتاب "العلل" الذى وضع عليه القديس "توما الأكوينى" المتوفى ١٢٧٤م شرحه المشهور.

وأما المصدر الثالث للأثر الأفلاطونى الحديث على التصوف الإسلامى فهى الكتابات التى نسبت بطريق الخطأ إلى "ديونسيوس الأريوباغى"، والتى عرفت كما قدمنا "بالأسرار الخفية للربوبية" وأشار إليها "عفيفى" فى ترجمته باسم "الله المقدس".

---

(1) Mystics of Islam; p.p. 12 – 13.

نيكلسون. صوفية الإسلام، ترجمة شريبة، ص ص ١٨، ١٩.

ويذكر إدوارد براون أن "السريانيين من الوثنيين والمسيحيين كانوا بصفة عامة أفضل وسيلة لانتقال العلوم اليونانية إلى المشرق ثم عادت هذه العلوم على يد العرب من المشرق إلى المغرب وينقل عن بروكلمان قوله "منذ عهد الإسكندر الأكبر وأتباعه وسوريا وبين النهرين تحت سيطرة الحضارة اليونانية... وكان السريان مؤهلون لهذه الثقافة ولأنهم قليلوا الابتكار فقد أعدوا ترجمات عديدة لمؤلفات يونانية.. وكانوا هم الواسطة فى انتقال المعارف إلى إيران والعرب. راجع تاريخ الأدب فى إيران، جـ١، ص١٥٠.

وكان لهذه الكتابات تأثيرها فى التصوف المسيحى، ثم فى التصوف الإسلامى من ناحية أنها تؤكد الجانب الإلهى لا فى المسيح وحده بل فى الإنسان من حيث هو إنسان. وخلاصة الفكرة الرئيسية كما يذكر "عفيفى" أن طبيعة الإنسان والطبيعة الإلهية موجودتان فى كل إنسان، وأن الحياة الدنيا "حياة البدن" ليست سوى صورة من الحياة الإلهية العليا، وأن مصير الإنسان إلى الله، ولا وسيلة للاتصال بالله إلا برياضة النفس وتصفيتها ومعالجة الأحوال الصوفية. بل لا وسيلة لمعرفة الله إلا بها، وإذن لا مجال للقول بالثالوث المسيحى ولا بالمعصية ولا بالكفارة من الذنوب... وليس "الحلول" فى هذه النظرية سوى صورة من صور إتحاد اللاهوت بالناسوت. كل شيء فيض من الله أو تجل له وليس شوق الإنسان إلى الله إلا علامة حنين النفس للرجوع إليه فإن كل شيء منه وإليه(١).

وهذه النتائج التى توصل إليها د. "عفيفى" هى فى الواقع نفس النتائج التى توصل إليها أستاذه "رينولد نيكلسون"" الذى يرى، أن مذاهب ونظريات أفلاطونية حديثة قد انتقلت إلى التصوف الإسلامى من أمثال "نظرية الفيض" "Emanation"، و"الإشراق" "Illumination"، و"المعرفة" "Gnosis"، و"الجذب" "Ecstasy" وهى النظريات الصوفية الإغريقية التى كانت تنتشر فى الجو وكان الوصول إليها ميسوراً من السكان المسلمين فى غرب آسيا وفى مصر. وقد قيل عن الصوفى "ذو النون المصرى" "Dhu I-Nun" وله الدور الرئيسى فى نمو الصوفية إنه فيلسوف وإنه كيميائى وبمعنى آخر هو تلميذ للعلم الهلينستى، فإذا أضيف إلى هذا أن أكثر آرائه تتفق وما جاء فى كتابات "ديونسيوس" استطعنا

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ص ٨٠، ٨١.

الجزم بأن الأفلاطونية الحديثة قد أضفت على الإسلام صبغة من العنصر الصوفى عينه الذى صبغت به المسيحية من قبل[1].

ويستنتج "نيكلسون" أن المذهب الأفلاطونى الحديث لم يصل إلى علم العرب عن طريق الكتابات الأدبية وحدها، وإنما كانت مدينة "حران" فى الجزيرة العربية أحد المراكز الرئيسية التى أشعت الثقافة اليونانية على العالم الإسلامى لأن أهلها كانوا فى الحقيقة من الوثنيين السريان وإن اتخذوا لأنفسهم اسم الصابئة هرباً من الاضطهاد الذى هددهم به الخليفة المأمون[2].

ويسلم "نيكلسون" بضرورة وجود صلة تاريخية بين التصوف الإسلامى والفلسفة الأفلاطونية الحديثة وهو لا يبالغ فى ذلك فيرجع التصوف برمته إلى كتابات "ديونسيوس"، لكنه ينتهى إلى أن التصوف فى ناحيته الثيوسوفية المتصلة بالمعرفة وليدة الحكمة اليونانية إلى حد كبير وهو يقرر أن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة نفسها قد دخلتها عناصر أجنبية كثيرة خلال ستة قرون مما يقطع بأن التصوف لم يكن نتاجاً يونانياً خالصاً،[3] بالرغم من وجود عناصر دخلته من الأفلاطونية الحديثة.

---

(1) Mystics of Islam, p. 13.

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٥.

(٣) راجع فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص١٧

• ويذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه الأفلاطونية المحدثة عند العرب أن كتاب "الخير المحض" المنسوب لأرسطو يتضمن بين مصادرة "عناصر الثاولوجيا" لبرقلس، غيرها من العناصر الأفلاطونية التى دخلت على الثقافة العربية والتى عرفها العرب فى مصادرها الأصلية، وإن لم ينسبوها إلى أصحابها الحقيقيين بل حسبوها من نتاج أرسطو. وهو يعزو اهتمام العرب بهذه المؤلفات كنتيجة لاعتقادهم الخاطئ بنسبة هذه المؤلفات لأرسطو. =

وليس من شك أيضاً فى أن المذهب الغنوصى بعد ما أصابه من التغير والتحرر على أيدى مفكرى المسيحية واليهودية وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية كان من المصادر الهامة التى أخذ عنها التصوف الإسلامى. كما يرى "تيكلسون" أن "معروف الكرخى" كان من أصل صابئى لأن أبواه من أعمال "واسط" من الصابئة لذلك "لا يستبعد أن يكون من "المندائيين" (Mandaeans) وهم الذين ذكرهم القرآن باسم الصابئة وسماهم المسلمون المغتسلة لكثرة الاغتسال[1]... ولعل "معروفاً الكرخى" لم يكن الصوفى الوحيد الذى عاش فى بيئة الصابئة فإن "سليمان الدرانى" كان من أهل "واسط" أيضاً.

وقد سبق وذكرنا منزلة "ذو النون المصرى" فى المعرفة وكذلك "إبراهيم بن أدهم" والعقبات الست التى لا ينال السالك درجة الصالحين حتى يجتازها وكيف أن هذا يذكرنا بالأبواب السبعة التى لا تفتح للنفس، وهى سائرة فى طريقها للخلاص إلا إذا حصلت المعرفة. وهى كلها من الآثار التى دخلت التصوف الإسلامى من الأفلاطونية الحديثة.

(٣)الغنوصيةGnosticismوتأثيرها على التصوف الإسلامى:

لاحظنا كيف حاول "تيكلسون" أن يقدم"معروفاً الكرخى" فى بيئته المندائية فى "واسط" فى العراق، كذلك يرجع "تيكلسون" إلى أسرة "الكرخى"

= راجع عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، ص٢، ١٦.

(١) فى التصوف الإسلامى، ص١٨.

فيجد أن والديه كان صابئيين يعنى نسطوريين وكانا يقيمان فى البطائح البابلية بين واسط والبصرة.

والمندائية كما يذكر "على سامى النشار" - نقلا عن موسوعة الدين والأخلاق - كانت منتشرة بجوار البصرة والكوفة، وكانت تقول: إن فى أعلى عليين - تستقر روح الحياة - الإله الأعظم ملك النور محاطاً بالكائنات القدسية الملائكية، وإن روح الإنسان روح آدم والماندائيين من أولاده قد استمدت من ملك مملكة السماء هذه، وفى أسفل سافلين كانت مملكة الظلام بمياهها السوداء، وأرضها الصلبة، وجاء المندائيون إلى هذا العالم وهم غرباء فيه، تحاول الأرواح الشريرة أن تجتذبهم لكن المندائى الصالح يقاوم ويقاوم، مغتسلاً فى النهر، مطهراً آثامه محباً لمبدئه الأول فينتظر المخلص ساعة الخلاص ليعود إلى مملكة السماء إلى روح الحياة[١].

ولا شك أن نظرية "المندائية" متأثرة بأديان قبلها، وأن عباد الإسلام الأوائل قد أخذوا منها كما يعتقد "تيكلسون"[٢] إلا أن الدكتور على سامى النشار يدحض هذا الرأى فيقول: "إن كان ثمة مشابهة بين حب الإله كما صوره الإسلام وحب المبدأ الأول ملك النور، مبدأ الحياة فى المندائية فهى مشابهة فى عنوان الموضوع، هذا حب وذاك حب وليس فى الأمر أكثر من ذلك[٣].

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٣، ص ١٩٥.
راجع أيضا Encyclopedia of Religion and Ethics.

(2) Mystics of Islam; p. 14.

(٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٣، ص ١٩٥.

إلا أن "تيكلسون" يصر على أن التصوف الإسلامى قد تأثر بالصابئة من أهل البطائح، كما استعاروا من "الماثويه" "Manichaeans" لفظ "صديق" الذى أطلقوه على شيوخهم فى الله، كما اعتقدت مدرسة متأخرة أن اختلاف ظواهر الأشياء ناتج عن اختلاف النور والظلمة وهو ما يعد رجوعاً إلى (نظرية الأصلين والكونين عند مانى)(١).

وينقل "تيكلسون" رأى "جولدزهير" "Goldzhir"(٢) فى مقاله العنصر الغنوصى والأفلاطونى الحديث أن الفعل المثالى الذى يمارسه الإنسان هو فعل التحرر من الظلام، ثم هو حرية النور من الظلام وهذا يعنى أن تعى النفس النور باعتباره نوراً كما يذكر "الشيخ محمد إقبال"(٣).

كما ينقل "تيكلسون" عن "الرفاعى" "Rifai" قصة "الغنوصية" التى تتحدث عن نظرية السبعون ألف حجاب، التى تفصل الله أو الحقيقة الواحدة عن عالم المادة والحواس، وتمر كل روح قبل مولدها بهذه السبعون ألف حجاب، ونصف هذه الحجب من النور، وهى الحجب الداخلية، وأما الحجب

---

(١) مانى بن فاتك، ولد بماردين من بلاد كردستان سنة ٢١٥م، وقد جرى مانى مجرى زرادشت فى تفسير اختلاط الخير بالشر فى العالم فادعى أن ما فى الكون من خير هو خلق قوة خير صرف هى النور، وأن ما فيه من شر خلق قوة شريرة صرف هى الظلمة وتوفى مانى سنة ٢٧٦م.
راجع صوفية الإسلام، ص ١٩ الهامش.
ويذكر الشهرستانى أن مانى هذا حكيم ظهر فى زمان عيسى عليه السلام وينقل عنه محمد بن هارون المعروف "أبى عيسى الوراق" وهو ماجوسى الأصل أن العالم مصنوع ومركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما أزليان، وأنكر وجود شيء من أصل قديم.
راجع الشهرستانى، الملل والنحل، طبعة بيروت، جـ٢، ص ٨٥.

(2) Ch Goldzhir; New Platoniche und gnostische Elemente im Hadit im Zeitschrift fur Assyriologie xxii sheikh Muhammad Ikbal; The Development of Metaphysics, Paris; 1908, p. 150.
(3) Mystics of Islam, p.p. 14 – 15.
راجع الصوفية فى الإسلام، ص ٢٠.

الخارجية فمن الظلام، ويمر كل واحد من حجب النور فى رحلة تجاه الميلاد فتتخلص الروح من الصفات المقدسة، وعند مرورها على حجب الظلام تكتسب الصفات الأرضية، وهكذا يولد الطفل باكياً لأن روحه تعرف بانفصالها عن الله والحقيقة الواحدة "The One Reality". وعندما يصرخ الطفل فى نومه، فذلك لأن الروح تتذكر شيئاً كانت قد فقدته، وإلا فقد جر اختراق الحجب عليها النسيان، ولهذا السبب سمى الإنسان إنسان "insane"، وهو الآن فى سجن بدنه كما كان دائماً مقطوعاً عن الله بهذه الستائر الكثيفة من الحجب، لكن الهدف الأعظم للتصوف أن يفتح له طريقاً ليعطيه مهرباً من هذا السجن. وأن ترفع عنه هذه الحجب وأن يعيد إليه وحدته الأصيلة مع الواحد، بينما لا يزال فى هذا الجسد، ومع ذلك فلا يمكن خلع الجسد ولكن يمكن تصفيته وجعله روحانياً، فيجب أن يكون عوناً للروح لا عقبة فى سبيلها، إنه كالمعدن الذى يصفى بالنار، والشيخ يخبر مريده أن سوف يلقيه فى نار الإحساس الروحى ليطفو نقياً فإن عنده أسرار التغيير والتحول Transmutation[(1)].

والواقع أن هناك أقوال كثيرة حول تأثر الزهاد والصوفية بالمانويه أو المندائية، ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفى أن ظهور مدرسة الحب الإلهى فى البصرة فى صورة قديمة ناضجة له علاقة بالفلسفة المانويه التى عرفت بنظرية خاصة فى الحب الإلهى خلاصتها "أن أرواح الأبرار ذرات نورانية انبثقت من ينبوع النور الأعظم فهى دائماً تنجذب إليه، وتحن إلى العودة

---

(1) Mystics of Islam, p.p. 15 – 16.
See too W. H. T.; The way to Mohammedan Mystic Leipzig, 1921, p. 9.

إليه، وتحاول جاهدة الفرار من هياكلها المظلمة، فغايتها التحرر من رقة عبوديتها والانطلاق من سجنها الأرضى"(١).

(٤) الأثر البوذى:

يرجع "تيكلسون" الأثر "البوذى" على التصوف الإسلامى لوجود البوذية فى فارس الشرقية وفيما وراء النهر(٢) **Transoxania**، ووجود صوامع بوذية مشعة فى "بلخ" أجمل مدن خرسان وأشهرها وهى المدينة التى كانت مقراً للصوفية أيضاً الأمر الذى مكن للصوفية على ما يبدو من الإطلاع على أصول البوذية ومبادئها، وقد ذكر "جولد زهير"، أن الزاهد الصوفى "إبراهيم بن أدهم"(٣) الذى تقول الرواية الإسلامية: أنه كان أمير بلخ ثم تخلى عن العرش وأصبح درويشاً متنقلاً، كان يكرر نفس الرواية المشهورة عن بوذا أو (جوتاما) المستنير(٤) **Enlightenment**. ويلاحظ "تيكلسون" أن الصوفية تعلموا استخدام المسابح من الرهبان البوذيين ودون الدخول فى التفاصيل فإن طريقة الصوفية التى تعد واحدة من طرق التثقيف الأخلاقية، والتأمل الزهدى، والتجرد العقلى **intellectual abstraction** تدين بالكثير للبوذية، لكن "تيكلسون" يعاود نقد هذه الآراء لما لاحظه من

---

(١) على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٣، ص ١٩٤.
راجع أيضاً المرحوم د. أبو العلا عفيفى، فى التصوف الثورة الروحية، ص ٢٠٩.

(٢) فيما وراء النهر، يراد به ما وراء نهر جيجون بخراسان، فما كان فى شرقيه يقال له بلاد (الهياطلة) وفى الإسلام سمى ما وراء النهر، وما كان فى غربية فهو خرسان وولاية خوارزم: نقلاً عن مراصد الإطلاع جـ٣، ص ٣٤. راجع صوفية الإسلام، ص ٢١.

(3) Mystics of Islam, p. 16.
لاحظ أن جلود زهير يطلق على الزاهد إبراهيم بن أدهم لقب "الصوفى الزاهد" مما يعنى عدم وجود فوارق بين الزهد والتصوف.

(4) Christmas Humphreys; Exploring Buddhism; London; 1974; p. 15.

تباين بين الطريقتين فتراه يقول: "بيد أن النواحى التى تتفق فيها الطريقتان سرعان ما تكشف عن الاختلاف الأساسى بينهما، فهما من حيث روحهما قطبان متعارضان، فالبوذى يهذب نفسه بنفسه بينما يهذب الصوفى نفسه من خلال معرفة ربه وحبه له"[١].

وهذه فوارق رئيسية لا يمكن التغافل عنها أو تجاهلها فشتان بين من يسلك الطريق إلى ربه بمعرفة الله الواحد الأحد، ومن يسلك الطريق من النفس إلى اللانفس "Atman and no Atman" حيث لا شيء موجود سوى النفس، فالأول: هو الصوفى المسلم العارف بالله، والثانى: هو البوذى الذى ينشد شعاعاً مجرداً يطلق عليه اسم "اللامولود" "Unborn"، "اللامتشكل" "Unformed"، والذى لم ينشأ بعد "Unoriginated"[٢].

إلا أن "نيكلسون" يبدو متناقضاً متضارباً فى آرائه حينما يعود فيقرر أن الفكرة الصوفية فى الفناء وخصوصاً ما يتعلق بفناء الذات الفردة فى الوجود الكلى هى ولا ريب من أصل هندى - كما يعتقد - بل ويرى أن ممثلها الأول، هو "أبو اليزيد البسطامى" الصوفى الفارسى الشهير الذى تلقاها عن شيخه "أبى على السندى"*، ثم ينقل "نيكلسون" عن "أبو اليزيد

(1) Mystics of Islam, p. 17.

(2) Exploring Buddhism, p.p. 42 – 49.

* أبو على السندى، هو شيخ أبو اليزيد طيفور بن عيسى بن شروسان، الذى وافته المنية سنة ٢٦١هـ، وهو هندى من السند ويبدو أن له علم بالفيدانتا وطرق البراهمة الست "السماخايا، اليوجا، الميمامسا، الفيدانتا، النيايا، الفشيشكا".

راجع الصوفية فى الإسلام، ص ٢٣.

البسطامى* قوله للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت آثاره بآثار غيره[١].

وقوله "غبت عن الله ثلاثين سنة وكانت غيبتى عن ذكرى إياه، فلما خنست عنه وجدته فى كل حال حتى كأنه أنا"[٢].

وقد نقل "نيكلسون" هذا النص على النحو التالى "منذ ثلاثين عاماً، كان الله مرآتى والآن أنا مرآة نفسى **now I am my own mirror** وهذا طبقاً لأقوال الشارحين إنكار للهوية مع الله لأن الله مرآة نفسه.

ويقول "أبو اليزيد"، ثم تنقلت من الله إلى الله حتى صاح منى فى يا من أنا أنت لقد تحققت بالإنيه، وهى أقوال ليست "بوذية"[٣] **كما يعتقد هذا المستشرق وإنما هى وحدة الوجود فى الفيدانتا "Pantheism of Vedanta" وهو لا يرى فى نفس الوقت مطابقة بين حال الفناء والنرفانا، "Nirvana"[٤] وإن كان بينهما تشابه فكلا الاصطلاحين يتضمن حال الفناء Passing away أو فناء الفردانية، لكن بينما تكون النرفانا سلبية خالصة، فإن "الفناء" يكون مصحوباً بالبقاء وفى الفناء نشوة الصوفى الذى**

---

* أبو اليزيد البسطامى: هو طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامى منسوب إلى بسطام بلد مشهورة بقومس، كان جده ماجوسياً وأسلم، مات سنة إحدى وستين مائتين وقيل أربع وثلاثين ومائتين.

راجع الرسالة القشيرية، طبعه مصطفى البابى الحلبى، ص١٧.

(١) أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية، ص ١٨٤.

(٢) أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء، جـ١٠، ص ٣٥.

راجع نور الدين شريبة، صوفية الإسلام، ص ٢١.

(3) Mystics of Islam, p. 18.

(4) Ibid, p. 18.

فقد نفسه فى التأمل الجاذب فى الجمال المقدس، وهو معارض تماماً لهدوء الأرهات "The Arhat"[(١)] العقلى الخالى من الشعور والعواطف.

ويعاود "نيكلسون" تأكيد هذا التعارض؛ لأن من رأيه - أنه قد تمت المغالاة فى تأثير البوذية على التفكير الإسلامى، وكثير مما يرجعونه إلى البوذية، هندى الأصل أكثر منه بوذى تحديداً ونظرية الفناء الصوفية خير مثال على ذلك، ومما يؤكد ذلك أيضاً أن المسلمين العاديون أو عامة المسلمين ينظرون باشمئزاز إلى البوذية، ويعتبرون البوذيين عبدة أوثان، أو وثنيون، فليس من المحتمل أن يبحثوا عن إقامة أواصر للصلة معهم[(٢)].

---

(1) Ibid, p. 18.

(2) Ibid, p. 18.

الفيدانتا "Vedanta" هى التأويلات النقدية على متون النتائج الرئيسية لنصوص الأوبانيشاد للعقل، ثم تحولت الفيدانتا إلى نقد المذاهب الفلسفية الأخرى. فتذهب فلسفة الساماخايا بأن عالم اللاذات هو عالم حقيقى على نحو أزلى ومتميز عن الذات، كما عرضت آراء النايايا والفيشيشكا عن العالم باعتباره حقيقياً وتعددياً حيث بدا أن هذه النتائج تنجرف عن تأكيد أهمية الواقع الوحيد الأتمان أو البرهمان.

راجع جون كلوفر، الفكر الشرقى القديم، ترجمة كامل يوسف، عالم المعرفة الكويت ١٩٩٥، ص١٢٧.

النرفانا Nervana هى عملية لتطوير نظام متكامل للسيطرة على العقل يؤدى إلى الوصول إلى مرتبة (النرفانا) أى السعادة والنعيم الأبدى الذى يتم بإدراك الحقيقة.

راجع إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، الفكر الشرقى القديم، المنصورة ٢٠٠٤م، ص ص ١٧-١٨.

الأرهات Arhat، هو فى الشكل المبكر للبوذية والمعروف الآن بالزرفادا، أو تعاليم القدماء فإن الأرهات كان الهدف المنشود للبوذى وهو يعنى الوصول إلى منتصف الطريق الثمانى المراحل من تنوير النفس، والأرهات هو الإنسان الكامل الذى حطم جذور الشر.

Exploring Buddhism, p. 88.

ومع ذلك يذكر "تيكلسون" فى محاضراته عن التصوف الإسلامى، أن كلام الصوفية فى الفناء - فالمرجح أنه - مستند إلى مذهب النرفانا البوذية[1] وهكذا يستمر الاضطراب فى كلام "تيكلسون" عن المصدر الهندى أو البوذى للتصوف الإسلامى؛ لأنه فى الوقت الذى يكشف فيه "تيكلسون" عن نقاط الخلاف الجوهرية بين الفناء والنرفانا باعتبار الفناء نوعا من الاستغراق فى الروح الإلهى بينما المذهب البوذى يمثل النفس وهى تفقد فردانيتها فى الهدوء والسكينة. وفى الوقت الذى يرد فيه على أصحاب نظرية المصدر الهندى بقوله أن التشابه بين مذهب (أ) ومذهب (ب) لا يعنى بالضرورة أخذ أحدهما عن الآخر، فالوصول إلى نتيجتين متشابهتين قد يأتى نتيجة لتطبيق نفس المنهج أو الخضوع لنفس الظروف النفسية. فى هذا الوقت يقول هذا المستشرق كانت الأفكار المتطرفة فى مذهب وحدة الوجود فارسية أو هندية[2].

ثم يحاول "تيكلسون" البحث عن أوجه للشبه مع البوذية أو النرفانا مرة أخرى فيذكر أن البوذية انتشرت فى "خرسان" قبل الفتح الإسلامى بألف عام - كما قدمنا - ويرى أن الفناء وإن اختلف مع "النرفانا" إلا أنه متفق معها من وجوه أخرى حتى أننا لا نستطيع أن نعتبرهما منفصلين تماماً فهما يعمدان إلى إفناء الصفات الشريرة، وكبح جماح النفس بالسيطرة على الرغبات والمشاعر والأفعال الفاسدة[3].

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص٢٧.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٣٧.
فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص٢٧.

(٣) صوفية الإسلام، ص٢٥.

وإذا كان "تيكلسون" قد حاول تتبع تاريخ التصوف في الإسلام ابتداء من الزهد ascetic في القرن الأول الهجري فإن هذا الاتجاه يجعل من عوامل الزهد وأقوال الزهاد بداية لنشأة التصوف خصوصاً بعد أن تخطي التصوف النفوذ المحمدي - على حد تعبير هذا المستشرق- ودخل في طريق لم يفكر به النبي (ﷺ) بالرغم من أن الصوفية دأبو على التظاهر بأنهم هم وحدهم أتباع "محمد" الحقيقيون. ولا يعتقد "تيكلسون"[١] أن التصوف من النوع الإشراقي Theosophical والتأملي Speculative والذي عدهما تطوراً للزهد والهدوء quietism يمكن أن يكونا مجرد تطور للزهد. ولا يستبعد كغيره من المستشرقين من أمثال "فون كريمر" "Von Kremer" أن يكون هناك عناصر غير إسلامية قد دخلت التصوف.

ويعتد "تيكلسون" بآراء أستاذه "براون" "Professor Browne" التي ساقها في كتابه "تاريخ الأدب الفارسي" فيذهب إلى أن التصوف، مدين لثلاثة من المصادر الهامة وهي على النحو التالي :

١- يدين التصوف في جانبه الإلهامي للفلسفة الهندية وخصوصاً الفيدانتا Vedanta[٢]

٢- ترجع معظم خصائص التصوف إلى أصول فارسية.

٣- أن هذه الأفكار مشتقه من الأفلاطونية الحديثة.

---

(1) A Literary History of the Arabs, P.383.
(2) Ibid, P. 384

ولعل هذا التصنيف الوارد في كتاب "تيكلسون" "تاريخ الأدب العربي" مختلف إلى حد كبير عما ورد في كتابه "صوفية الإسلام" لأنه أغفل المصدر المسيحي"، والمصدر الغنوصى.

وبدلاً من أن يدخل "تيكلسون" في مناقشة هذه النظريات لجأ إلى محاولة تقييم تاريخية للنظريات الصوفية على قدر المادة المتاحة له. وهو يعتقد من جانبه أن مثل هذه الطريقة هي وحدها التي قد تمكنه من الوصول إلى نتيجة محددة فيما يتعلق بجذورها.

ومن خلال هذا الاعتقاد يحاول "تيكلسون" أن يسوق لنا حكماً عاماً يقرر فيه، أن التصوف متماثل في كل مكان في العالم، وأن الاختلاف بين أنماط التصوف يرجع إلى البيئة التي نشأ فيها والدين الذي خرج منه، وبالرغم من وجود كثير من عناصر التشابه بين التصوف الإسلامي وغيره، إلا أن "تيكلسون" يرى عدم أهمية هذه العناصر، إذا لم تساندها خلفية تاريخية، وإذا كان العديدون من الكتاب قد أغفلوا هذا المبدأ فان الاضطراب قد ساد لفترة طويلة لهذا السبب، ويعد هذا تراجعاً عن أفكاره فى مقالاته المبكرة والمتأثرة بالعديد من الآراء التى تبناها مستشرقون سابقون عليه أو معاصرون له.

ويعتقد "تيكلسون" أن أول خطوة في الاتجاه الصحيح هي تلك التي قدمها لنا، "أدلبرت ماركس"''Adalbert Merx''[1] الذي قام بتتبع أقوال العديد من الصوفية الأوائل وتحليلها تحليلاً دقيقاً، وإن كان قد كرث جل اهتمامه "بأبو سليمان الداراني" وينتهي "تيكلسون" من هذا إلى القول: بأن

(1) Ibid. , P. 385

نمو التصوف الإسلامي لا يمكن أن يرد بصفة كلية إلى عوامل خارجية، إلا أنه يحاول أن يرصد عوامل الاضطراب فى الآراء المختلفة حول التصوف الإسلامى.

فيستند "نيكلسون" إلى مقولة "جولدزهير" "Goldziher"[(١)] التي يقرر فيها، أن التصوف لا يمكن أن يكون حركة منظمة داخل الإسلام، كما أنها لا تشتمل على نظام منتظم، وهو ظاهرة تتجلى في العديد من الأشكال والاتجاهات طبقاً لتعاليم المشاهير من الاشراقيين الذين أسسوا العديد من المدارس الصوفية، والتي يمكن أن يقارن أتباعها بنظام الرهبان المسيحيون، كما أن البيئات المختلفة أثرت بشكل طبيعي في التصوف، وهو يضيف إلى مصادر التصوف الإسلامي مصدراً رابعاً ويجعل هذه المصادر على النحو التالي :

أ- المسيحية ب- الأفلاطونية الحديثة

جـ- الغنوصية د- الزهد الهندي

لكن المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازاني[(٢)]، يرصد مع سلفه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي تحولاً ظاهراً في موقف "نيكلسون" في المقال الذي نشره ١٩٢١م. في دائرة معارف "الدين والأخلاق" تحت عنوان "التصوف" فانه يعترف فيه صراحة، بمنزلة العامل الإسلامي من بين العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف الإسلامي، لذلك أنكر النظرية الشائعة التي استند إليها "فون كريمر" وأمثاله في ادعائهم أن التصوف

---

(1) Ibid., P. 390.

(٢) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٤١.

مشتق من أصل هندي أو فارسي.. وقد نفى "تيكلسون" القول بوحدة الوجود حتى عن "الحلاج" الذي اشتهر عنه قوله: "أنا الحق"، وعن "عمر ابن الفارض" الذي روى عنه قوله: "أنا هو" - بل عن - "أبى اليزيد اليسطاطى" الذى عرف عنه قوله: "سبحانى ما أعظم شأنى"، وذهب إلى أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر فى التصوف الإسلامى على حقيقته إلا منذ زمن "ابن عربى" المتوفى ٦٣٨هـ.

ويرفض "تيكلسون" أن تكون الصوفية هى نفس العناصر الغربية التى من المحتمل أنها تشربتها وتمثلتها خلال عهد نموها، فلو أن المعجزة وقعت، وانقطع الإسلام تماما عن كل صلة بالأديان والفلسفات الأجنبية لكان من المحتم أن يقوم فيه لون من التصوف، ذلك لأن فيه بذوره[1].

ويطرح "تيكلسون" سؤالا مهماً يمتحن هذا الاتجاه الذى يعود بالتصوف الإسلامى إلى الإسلام فيتساءل كيف يمكن لدين أقامه محمد (ﷺ) على التوحيد الخالص المتشدد، أن يصبر على هذه النحل الجديدة بل كيف يمكن أن يكون معها على وفاق؟

وهو يجيب على هذا السؤال بقوله؛ لإن كان من المستحيل التوفيق بين الشخصية الإلهية المنزهة Transcendent personality of Allah وبين الحقيقة المحايثه للعالم والباطنة فيه التى هى روح العالم وحياته، مع ذلك فقد قبل الإسلام الصوفية، وبدلا من أن يتواصل الصوفية مع المؤثرات الخارجية فقد أسسوا أنفسهم بأمان ضمن الطائفة المحمدية

(1) Mystics of Islam; p. 20

Mohomedon church، ونقشوا فى سجلات أولياء المسلمين ما يعرف بأعمق نوع من وحدة الوجود الشرقية Oriental pantheism[1].

ويعود "تيكلسون" إلى القرآن الكريم، - ذلك المحك - الذى لا يخطئ والذى يجب أن يوزن به كل عمل إسلامى ويتساءل هل نجد فيه أصولاً للتصوف؟

ويبدأ القرآن الكريم بفكرة الألوهية، ويصف الإله بأنه الواحد الأزلى الصمد العظيم، المنزه عن الميول والمشاعر البشرية، وهو سيد عباده وليس والد عيالهThe father of his children [٢]. كما هو الحال فى المسيحية، وهو القاضى الذى ينزل العقاب العادل بالآثمين، ويبسط رحمته على من يتقون غضبه بالتوبة والخضوع وأعمال البر التى يواصلونها، وهو على هذا النحو إله "خوف" أكثر منه إله "حب"[٣] كما يعتقد "تيكلسون" وهو رأى يجاوز الحقيقة التى وردت فى القرآن الكريم ويشير بها الله إلى ذاته باعتباره إله الرحمة، وأن رحمته وسعت كل شيئ.

وهذا جانب هام من رسالة محمد (ﷺ) - بيد أن - محمد (ﷺ) برغم إقامته هوة واسعة بين العالم وبين الله، فإن فطرته تشوقت إلى الوحى المباشر من الله إلى الروح، وليس فى هذا مفارقة مع منطق المشاعر والأحاسيس، فإن محمد (ﷺ) الذى كان فيه شيئاً من الصوفية،

---

(1) Mysics of Islam; p. 21.

(٢) تذهب المسيحية أن الله هو الأب، وأنه يظهر كابن فى الأقنوم الثانى، وهو الروح القدس.

(3) Ibid, p.21.

شعر أن الله بعيد وقريب، متسامى ومحايث، وبمعنى آخر، فهو نور السماء والأرض، وهو المتصرف فى العالم، وهو روح الإنسان(١).

ويورد "تيكلسون" مجموعة من الآيات القرآنية التى يستدل بها على أن كثير من معتقدات الصوفية المسلمين مستمد من القرآن الكريم ومنها ﴿وإذا سألك عبادى عنى فأنى قريب﴾(٢) وقوله جل شأنه ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾(٣) ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾(٤).

والآيات التى ساقها "تيكلسون" لا تقف وحيدة لكن القرآن الكريم كله يقف معها، فى مواجهة التصوف، ومع ذلك لم ينحاز "تيكلسون" للرأى الذى يرى أنه لا يزودنا بأساسيات التفسير الصوفى للإسلام، بل هو يرى أن هناك جماعة من الصوفية عالجوا القرآن الكريم على النحو الذى عالج به "فيلون" أسفار موسى **philo treated the pentateuch** وإن لم ينجحوا النجاح الكامل فى اجتذاب كتلة المسلمين من السنة إلى صفوفهم بسبب اعتقادهم فى طبيعة إلهية واحدة جامدة لا تتغير، وإرادة مجردة قد حرمت من جميع العواطف والمشاعر، وقدرة خارقة وهائلة لا يمكن لبشر أن يعقد معها صلة شخصية من أى نوع(٥).

---

(1) Ibid, p. 22.

* لا يوافق الفقهاء المسلمين على مقولة "تيكلسون" وادعائه بأن محمد كان فيه شيئ من الصوفة.

(٢) البقرة، الآية ١٨٦.

(٣) ق، الآية ١٦.

(٤) الذاريات، الآيات ٢٠، ٢١.

(5) Mystics o Islam; p. 23. =

في حين أن "تيكلسون" يبنـى اعتقـاده علـى وجـود الصـلات الشخصية بين الإنسان والله، وأن القرآن والسنة همـا المقيـاس الـذى لا يتغير للحقيقة الدينية.. والرسوم العقيدية والجدلية لا أهمية لها فـى نظـر الصوفى وهو لا يشغل نفسه بها لأنه يخطئ بالعقيدة التى أخـذها عـن الله مباشرة، وهو إذ يقرأ القرآن الكريم بتمعن وتأمل وانتباه شديد، فإن المعانى التى لا تنضب inexhaustible للكلمة المقدسة تضئ على عين البـاطن، وهذا ما يطلق عليه الصوفى "الحدس الاستنباطى" الذى يكشف عن معرفـة مقدسة وبديهية تصب العلم الإلهى المنكشف فـى قلـوب صـيغت أتنـدم، وامتلأت بالتفكير فى الله(١).

وهكذا ينتهى "تيكلسون" إلى أن أهم مصادر التصـوف الإسـلامى هو القرآن الكريم، والحديث النبـوى، وكـذلك فعـل "لـويس ماسـينيون" "Massignon" الذى أرجع جذور التصوف إلى القرآن والعلوم العربيـة الإسلامية كالحديث والفقه.

- وفيلون Philo، فيلسوف يونانى من أصل يهودى ولد فى الإسكندرية حوالى سنة ٢٠ ق م. وفلسـفته مزيج من فلسفة أفلاطون والتوارة، وكان له أثر واضح علـى الأفلاطونيـة الحديثـة وكـذلك علـى المسيحية.
- وأسفار موسى الخمسة هى الأسفار الأولى من العهد القديم وهى سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر اللاويين وسفر العدد، وسفر التثنية.

راجع صوفية الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، ص ٢٧ الهامش نقلا عن شرح البردة. راجع حسـن العدوى، شرح البردة، القاهرة، ١٢٩٧هـ، جـ٢، ص٧٦.

(1) Mystics o Islam, p. 23.

- ما يطلق عليه "تيكلسون" تعبير الحدس الاستنباطى هو فى الواقع "بصيرة الصوفى" التى تدرك المعارف الربانية إدراكاً مباشراً ومشاهدة يقين، والمشاهدة وتطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد. راجع عبد الرازق الكاشانى، رشح الزلال فى شرح الألفاظ المتداولة بـين أربـاب الأذواق والأحـوال، المكتبـة الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٥، مادة مشاهدة، ص ١٠٤.

وقد انضم إلى هذا الرأى طائفة من المستشرقين المعاصـريين - يقول المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى: أصـبح بعـض المستشـرقين المعاصريين لنا يميلون إلى الأخذ بالرأى القائل إن التصوف الإسلامى مـن مصدر إسلامى خالص، وأن الأثر الأجنبى فى مجالـه محـدود للغايـة وأن تطوره يتبع خطا إسلاميا واضحا، ومن أمثلة هؤلاء المستشرق الإنجليـزى المعاصر "سبنسر ترمنجهـام" "Spencer Trimingham" فـى كتابـة "الطرق الصوفية فى الإسلام"[1]، وتميل الباحثة إلى الأخذ بـالرأى الأخيـر خصوصا فى مجالىَ الزهد والتصوف المبكر الملتزم بالكتاب والسنة.

رابعا- تعريفات التصوف:

تلاحظ الباحثة أن تعريفات التصـوف كمـا وردت فـى كتابـات "نيكلسون" قد تم نقلها عن كتابات كل من "فريد الدين العطـار" فـى كتابـه "تذكرة الأولياء"، و"القشيرى" فـى رسـالته، و"الهجـويرى" فـى "كشـف المحجوب"، وتبين من النظر فى التعريفات أنها متعلقـة بالصـوفية الـذين عاشوا فى الفترة ما بين سنة (٢٠٠هـ) إلى سنة (٤٤٠هـ).

كذلك يمكن أن نتبين أنها تعريفات تكشف عن الجانب الأخلاقـى فـى التصوف أحيانا، وأخرى متعلقة الجانب المتصل بأحوال الصوفية، ومنها ما يعبر عن مذاهبهم فى وحدة الوجود أو الحلول ومنها أيضا ما يكشف عـن الجانبين العرفانى والوجودى فى التصوف.

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٤٣.

ففى الجانب الأخلاقى يذكر "القشيرى" قول "معروف الكرخى" المتوفى ٢٠٠هـ "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق"(١) ومقولة "بشر الحافى" المتوفى (٢٢٧هـ) "الصوفى من صفا قلبه لله"(٢) وكذلك ما قاله "أبو حفص النيسابورى الحداد"* المتوفى حوالى (٢٦٥هـ)، "التصوف تمام الأدب"(٣).

وكذلك ما ذكره "سمنون المحب"* الذى يرى عدم التعلق بتملك الأشياء والبعد عن التشيؤ لقوله "التصوف ألا تملك شيئ وألا يمتلك شيئ"(٤).

ثم ما ذكره "أبو الحسين النورى"* فى نفس المعنى "الصوفى من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء"(٥).

---

(١) الرسالة القشيرية، ص ١٤٩.

(٢) تذكرة الأولياء، جـ١، ص ١١٢.

* أبو حفص النيسابورى الحداد: هو عمرو بن شلم، ويقال عمرو بن سلمه وهو من أهل قرية يقال لها "كورداباذ" على باب مدينة "نيسابور" وكان يقول من إهانة الدنيا أنى لا أبخل بها على أحد، ولا أبخل بها على نفسى، لاحتقارها واحتقار نفسى عندى توفى سنة سبعين ومائتين هجرية.

راجع نور الدين شريبة، طبقات الصوفية، مكتبة الخانجى، القاهرة سنة ١٩٦٩م، ص ص ١١٦، ١١٧.

(٣) تذكرة الأولياء، جـ١، ص ١٣١.

* سمنون المحب، هو أبو الحسن سمنون بن حمزة، صحب سريا السقطى ومحمد بن على القصاب.. وغيرهم وكان أكثر كلامه فى المحبة ومات قبل وفاة الجنيد – الرسالة القشيرية، ص ٢٨.

(٤) الرسالة القشيرية، ص ١٤٨.

* أبو الحسن النورى: هو أحمد بن محمد، وقيل محمد بن محمد، بغدادى المنشأ والمولد. خرسانى الأصل، يعرف بابن البغوى، وهو من قرية بين هراة، ومرو الرُوذ يقال لها "بغشور" لذلك كان يعرف بابن البغوى، وكان من أجل مشايخ القوم وعلمائهم فى قومه، صحب سريا السقطى.. وتوفى سنة خمس وتسعين ومائتين.

(٥) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٣١.

وسئل أبو "محمد الجريرى"* عن التصوف فقال: "الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى"(١).

وفى المعنى الأخلاقى أيضاً يقول "الكتانى" المتوفى (٢٢٢هـ): "التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء"(٢).

ويقول "عبد الله بن محمد المرتعش"*: "الصوفى من صفت نفسه من جميع البلايا وغاب عن جميع العطايا"(٣).

وفى مجال التصفية القلبية والأخلاق الصوفية.

يقول "أبو الحسين النورى" المتوفى "٢٩٥هـ": الصوفية قوم صفت قلوبهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا مع الحق.. فلما تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين(٤).

---

* أبو محمد الجريرى: اسمه أحمد بن محمد بن الحسين وكنيه والده أبو الحسين... ويقال أن اسمه عبد الله بن يحيى، وكان من كبار أصحاب الجنيد، وصحب سهل بن عبد الله التسترى وهو من علماء مشايخ القوم وأقعد بعد الجنيد فى مجلسه لتمام حاله وصحة علمه مات سنة إحدى عشرة وثلاثمائة هجرية - راجع طبقات الصوفية، ص ٢٥٩.

(١) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٩.

* عبد الله بن محمد المرتعش: من نيسابور من محلة الحيرة، وقيل من ملقاباد، صحب أبا حفص وأبا عثمان، ولقى الجنيد... مات ببغداد سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة، قال: الإرادة حبس النفس عن مراداتها، والإقبال على أوامر الله تعالى والرضا بموارد القضاء عليه - راجع الرسالة القشيرية، طبعه صبيح، ص ٢٨.

(٣) تذكرة الأولياء، جـ١، ص ١٣١، راجع فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٣٦.

(٤) فى التصوف الإسلامى، نقلا عن تذكرة الأولياء، ص ٣١.

ويقول "النورى" أيضا: "ليس التصوف رسما ولا علما ولكنه خلق، لأنه لو كان رسما لحصلت المجاهدة، ولو كان علما لحصل التعليم، لكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم"[١].

ويؤكد "النورى" هذه المعانى عندما يقول: "نعت الصوفى السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود"[٢]. وقوله: "التصوف ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها "[٣] ويقول "الجنيد البغدادى": "التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة"[٤].

وقد حاول "نيكلسون" أن يقدم المعانى المختلفة للتصوف من خلال **أقوال الصوفى السنى الاتجاه "الجنيد البغدادى" المتوفى "٢٩٧هـ"، وهو يحدد هذه المعانى فيما يلى:**

١- التصوف موت الإنسان عن نفسه أو فناؤه عنها وبقاؤه الحق.

ويقول فى هذا المعنى "التصوف": هو أن يميتك الحق عنك ويجيبك به[٥]، ويمضى فى بيان أهمية قطع العلائق مع النفس، ومع الدنيا، حتى لا يبقى للصوفى المتجه إلى اله سوى الله فيقول "التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة"[٦].

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١.
(٢) المرجع السابق، ص ٣١ والرسالة القشيرية، ص ١٤٩.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٢.
(٤) الرسالة القشيرية، ص ١٤٨.
(٥) فى التصوف الإسلامى، ص ٣٢، نقلا عن الرسالة القشيرية، ص ١٤٨.
(٦) فى التصوف الإسلامى، ص ٣٢، نقلا عن الرسالة القشيرية، ص ١٤٨.

والصوفية عند "الجنيد" هم أصحاب أحوال ومواجيد، وأهل توبة وإنابة وهم مع الله فى كل حال لذلك "فهم أهل بيت واحد لا يدخله غيرهم"[1].

والصوفى ذاكر لله فى كل آن واجد به، منصت لأوامره وزواجره، راغب فى الوصول إليه والحضور معه "فالتصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع، وعمل مع إتباع"[2].

"والتصوف أن يختصك الله بالصفاء فمن اصطُفى من كل ما سوى الله فهو الصوفى"[3].

والتصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتى، ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة نزوات النفس، ومنازلة الصفات الروحية، والتعلق بعلوم الحقيقة، وعمل ما هو خير إلى الأبد، والإخلاص فى مراعاة الحقيقة، وإتباع النبى (ﷺ) فى الشريعة. وهذا تأكيد على الجانب الأخلاقى الموافق ويتأكد هذا المعنى الأخلاقى ما ذكره "القشيرى" على لسان "أبو كر الكتانى"، و"الجنيد"، و"رويم"، وغيرهم[4].

والتصوف معرفة بالله وتقرب إليه، وفناء فيه، وبقاء به، يقول "أبو الحسن الحصرى" "من عرف نفسه فقد عرف ربه"[5].

---

(١) فى التصوف الإسلامى، ص ٣٢، نقلا عن الرسالة القشيرية، ص ١٤٩.
(٢) فى التصوف الإسلامى، ص ٣٢، نقلا عن الرسالة القشيرية، ص ١٤٩.
(٣) فى التصوف الإسلامى، ص ٣٣، نقلا عن تذكرة الأولياء.
(٤) فى التصوف الإسلامى، ص ٣٤، ٣٥.
(٥) الرسالة القشيرية، ص ١٤٩.

ويقول "الصوفى من إذا فنى عن آفات الدنيا لم يرجع إليها، ومن إذا ولى وجهه نحو الحق لم يتحول عنه، وليس للحوادث أثر فيه بحال"[١].

ويقول "أبو عثمان المغربى" المتوفى ٣٧٣هـ، "التصوف قطع العلايق، ورفض الخلايق، واتصال الحقائق[٢].

وهكذا يمضى "نيكلسون" فى رصد تعريفات الصوفية للتصوف ليوضح لنا أن التصوف نشأ معبراً عن المثل الدينى الأعلى[٣] ويبين على حد تعبير د. توفيق الطويل أنه نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والحديث، وأن تطوراً قد لحق به فى وقت متأخر خصوصا مع مدرسة "ابن عربى" مما دخل إليه من الأفكار الأجنبية كالتراث اليونانى، أو الرهبانية المسيحية، أما النظائر الهندية التى قال بها "البيرونى" فلا تتجاوز نطاق المشابهة[٤] وإن كنا قد أشرنا فى الصفحات السابقة إلى الأثر الذى أحدثته الأفلاطونية المحدثة، إلا أن الكتاب والسنة المحمدية هما المصدرين الرئيسيين للتصوف الإسلامى كما قدمنا.

كذلك يظل الزهد عنصراً أساسياً من عناصر الحياة الصوفية عند المسلمين، فكل متصوف زاهد، كما أن كل زاهد يكون فى الطريق إلى التصوف، فإذا وجد الزاهد غير المتصوف فإنه من المستحيل أن يوجد متصوف غير زاهد، يقول "أبو العلا عفيفى" أما المتصوف غير الزاهد فلا

---

(١) فى التصوف الإسلامى، نقلا عن تذكرة الأولياء، ص ٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٩، ٤٠.

(٣) توفيق الطويل "الدكتور"، حقيقة التصوف فى العالم الإسلامى، عالم المعرفة، العدد ٨٧، مارس ١٩٨٥، ص ١٧٢.

(٤) فى التصوف الإسلامى، ص ٤٨، ٤٩.

وجود له فى البينات الدينية... وقد ادرك بعض كتاب العرب السابقين كابن الجوزى الفرق بين الزهد والتصوف. وكذلك انتبه ابن خلدون" إلى هذه التفرقة وهى التفرقة التى أخذ بها من المحدثين جولد زهير . ومن بعده كتب فى التصوف إلى يومنا هذا[١]. ومع ذلك لا يميل نيكلسون" إلى التفرقة الحادة بين الزهد والتصوف، بل يظهر الزهد كمقدمة ضرورية لكل تصوف.

الطريق إلى الله:

استقى نيكلسون" علمه بمقامات الصوفية وأحوالهم مما كتبه "أبو نصر السراج" فى كتاب "اللمع"، و"أبو القاسم القشيرى فى رسالته، وهم المصدران الأساسيان فى هذا المجال، لذلك نراه يذكر أن عدد المقامات سبعة طبقا لما أحصاه "أبو نصر السراج" وهى على الترتيب التوبة والوع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا"[٢]

والصوفى المتجه إلى الله يبدأ رحلته فى البحث عن ربه مرتقيا سلم من المقامات الصاعدة خلال طريق يهدف إلى الفناء فى الحق والبقاء

---

(١) ابو العلا عفيفى (الدكتور). التصوف الثورة الروحية. ص

(2) Mystics of Islam, p. 28.

راجع كتاب اللمع. تحقيق الدكتور عد الحليم محمود. ط ١٩٦٠م. ص ٦٥ إلى ص٨٠.

• والشيخ أبو نصر عد الله بن على ن محمد ن يحيى السراج الطوسى مصنف كتاب اللمع. سمع جعفر الخلدى وأبا بكر محمد بن داود الدقى. وعبد الرحمن بن محمد الصالح. قال المسلمى كان أبو نصر من اولاد الزهد. وكان المنظور إليه فى ناحيته فى الفتوة ولسان القوم مع الاستظهار بعلم الشريعة مات فى رجب سنة (٣٧٨هـ). راجع الذهبى فى تاريخ الإسلام. س ماتو سنة ٢٧٨هـ.

به، فى خطة من الاستعلاء الروحى فريده فى نوعهــا لا تتطــابق مــع أى رحلة رسمها أو خاضها سالكون آخرون"[١].

وهذه المقامات السبعة هى جماع التربيــة الخلقيــة والزهديــة، والمجاهدات والرياضات، يقول "السراج الطوسى" عن معنى المقامات "مقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيــه مــن العبــادات، والمجاهــدات، والرياضات، والانقطاع إلى الله"[٢].

وفى معنى الأحوال يستخدم "تيكلسون" التعريف الذى قدمه "أبــو القاسم القشيرى" فهى عنده "معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا إجتلاب ولا اكتساب... والأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتى من عين الجود والمقامات تحصل ببذل الجهود"[٣].

والأحوال كما يرصدها "تيكلسون" عشرة وهى بالترتيب:

١- المراقبة أو التأمل — Meditation

٢- القرب — Nearness to God

---

(1) Mystics of Islam, p. 28.

(٢) اللمع، ص ٦٥.

(٣) القشيرى، الرسالة القشيرية، ص ص ٤١، ٤٢.

Mystics of Islam; p. 29.

الأحوال كما وردت فى الرسالة القشيرية هى "القبض والبسط"، والهيبة والأنس، والتواجــد والوجــد والوجود، والجمع والفرق، والفناء والبقاء، والغيبة والحضور. الصحو والسكر، والــذوق والشــرب والمحو والإثبات، والمحاضرة والمكاشفة.. راجع الرسالة القشيرية، ص ٣٤ إلى ٤٣.

٣- الحب Love

٤- الخوف Fear

٥- الرجاء Hope

٦- الشوق Longing

٧- الأنس Intmacy

٨- الطمأنينة Tranquility

٩- والمشاهدة Contemplation

١٠- اليقين Certainty

وأما المقامات كما يقدمها هذا المستشرق الانجليزى تيكلسون"[1].

فهى التى تبدأ بالتوبة Repentance

(1) Mystics of Islam, p. 30.

* المقامات عند أبو نصر السراج الطوسى هى على النحو التالى كما ذكرها فى اللمع: التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا، المراقبة.

والأحوال هى: حال القرب، حال المحبة، حال الخوف، حال الرجاء، حال الشوق، حال الأنس، حال الطمأنينة، حال المشاهدة، حال اليقين.

راجع الأحوال والمقامات، اللمع، من ص ٨١ : ص ٤

ثم الشيخ المرشد(١)	The sheikh
فالفقر	Poverty
فالنفس	The Nafs
فالمجاهدة أو إماتة النفس	Mortification
فالتوكل	Tawakul
الذكر	Recollection
فالفناء والبقاء (الفناء حال والبقاء مقام)	Fana, passing away

وهذه المقامات قد تختلف عما جاء فى اللمع والرسالة القشيرية لأن "تيكلسون" يجعل من الشيخ المرشد أساسا للمقامات التى يمر عليها السالك، ولا يمكن للمريد أن يبدأ طريق التطهر "The purgative way" إلا إذا اتخذ له هاديا، وهو الشيخ المرشد عميق التجربة غزير المعرفة الذى تقع كلمته على مريديه وقع القانون والأمر الواجب الطاعة – لذلك يقال أن السالك الذى لم يتخذ له هاديا يكون مرشده الشيطان، وأنه كالشجرة التى لا تثمر، لأن البستانى لم يعتن بها، فإذا أثمرت جاء ثمرها

---

(١) الشيخ المرشد: هو المعلم والمربى للمريد، وهو قد يكون مفيداً للمريد فى المقامات كما يعتقد "تيكلسون" إلا أنه ليس من بين المقامات ولم يرد عند أبو نصر فى اللمع راجع الأحوال والمقامات فى كتاب اللمع، ص ص ٦٥، ١٠٢.

ويخلط "تيكلسون" بين الأحوال والمقامات كما أنه يذكر ويدخل فى المقامات ما ليس منها.

خبيثا. ولشدة ما يحتاج السالك الى الارشاد والعناية يأخذ نيكلسون مثلا يروى جاء على لسان الهجويرى. الذى قال فى حديثه عن شيوخ الصوفيه اذا اتصل بهم مريد (مترهبن) رغبة فى نبذ الدنيا. أخضعوه ثلاثة أعوام للرياضة والمجاهدة فإن هو أتم مقتضيات هذه المجاهدة فحبا وكرامة. وإلا اعلنوه أنه لن يقبل فى الطريق، فالسنة الأولى مقصورة على خدمة الخلق، والثانية على خدمة الخالق، والثالثة على مراقبة قلبه، ولن يستطع أن يخدم الناس إلا إذا وضع نفسه فى مرتبة الخدم ووضع الاخرين فى مرتبة السادة فهو يجب أن ينظر إلى الجميع على أنهم أفضل منه. وعليه أن يجعل واجبه خدمتهم بالتساوى، ويمكنه أن يخدم الله فقط عندما يعزل نفسه عن جميع مصالحه الأنانية الحالية والمستقبلية، وأن يعبد الله لأجله فقط لا لشيئ لأنه لو عبد الله لشيئ كان كمن يعبد الشيئ ولا يعبد الله

ويصر "نيكلسون على ان يذكر حكاية حدثت بين "الجنيد"* ومريده "الشبلى" يستنبط منها نوع التدريب والتربية التى يمارسها الشيخ على مريده حتى يستطيع المريد فى النهاية السيطرة على شهوات نفسه الأمارة بالسوء، ويخلع عنها الغرور والكبر ويجبرها على الاعتقاد فى حقارة أصلها، وهو التدريب الذى لو لم يمارسه السالك لظل السالك اسير نفسه مردودا بعيدا عن الله، وقد عبر "أبو القاسم القشيرى عن هذه المعانى عندما ذكر على لسان "أبو على الثقفى" قوله: "لو ان رجلا جمع العلوم

---

(1) Mystics of Islam, p.

* والجنيد هو:
أبو القاسم بن محمد البغدادى، أصله من نهاوند ومنشأه ومولده بالعراق. وكان ابوه يبيع الزجاج، فلذلك يقال "القواريرى" وكان فقيها على مذهب ابى ثور، صحب خاله السرى السقطى والحارث المحاسبى، ومحمد بن على القصاب مات ٢٩٧ هـ راجع الرسالة القشيريه ص ٢.

كلها، وصحب طوائف الناس، لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضه من شيخ أو إمام، أو مؤدب أو ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من أستاذ يريه عيوب أعماله، ورعونات نفسه، لا يجوز الإقتداء به فى تصحيح المعاملات"[١].

وكان "الشبلى"* قد سأل "الجنيد" عن جوهرة العلم الربانى، وقال له: إما أن تعطها لى أو تبيعنها، فقال "الجنيد": لا أستطيع أن أبيعها لك فما عندك ثمنها، وإن منحتها لك، أخذتها رخيصة فلا تعرف قدرها، اغرق بنفسك فى عباب المحيط مثلما فعلت، لعلك إن صبرت أن تظفر بها"[٢].

وسأل "الشبلى" أستاذه عما يجب عليه عمله فطلب منه القيام بأعمال وضيعة مثل بيع الكبريت والتسول، ثم طلب إليه أن يذهب إلى أهل البلدة التى جعله عليها الموفق واليا، ويستسمح كل واحد فيها، ثم طلب إليه بعد ذلك أن يعمل متسولا إلى أن وصل إلى حالة اعتبر نفسه فيها أوضع مخلوقات الله، ويستنتج "تيكلسون" من هذا كيف تكون التربية الصوفية صارمة، وكيف تقوم العلاقة بين الشيخ والمريد على الطاعة، ثم كيف تكون تفاصيل العملية التربوية والمجاهدة النفسية من ضرورة الصيام والقيام

---

(١) الرسالة القشيرية، ص ٣٤.

(٢) صوفية الإسلام، ص ٣٩.

* والشبلى هو:

الشبلى حاجب الموفق، وكان أبوه حاجب الحجاب وكان الموفق قد جعل لطعمته (ولاه) "تهاوند". قرب الرى. فلما ولى الموفق الأمر. وتاب الشبلى رجع إلى "تهاوند" وقال لأهلها "أنا كنت حاجب الموفق وكان ولانى بلدتكم هذه، فاجعلونى فى حل "الخطيب. تاريخ بغداد. جـ١٤. ص ٣٨٩.

وندر الصمت، والتامل، والانقطاع عن الناس وعن الجملة. كل الأسلحة والخطط، التى تستعمل فى معركة جهاد السالك لنفسه[1].

لذلك يرسم "تيكلسون" طريقا للوصول إلى الله يبدأ "بالتوبة" وينتهى بالفناء عن الناس والبقاء فى الله وبالله.

أولا- التوبة وبداية الطريق:

والتوبة هى نقطة البداية فى جميع قوائم المقامات، والتوبة هى المصطلح الإسلامى للتحول "Conversion" وهو يشكل نقطة البداية لحياة جيدة، ويأخذ "تيكلسون" بتعريف "إيفلين أندرهل" التى تقول عنها؛ أنها تحول عن الغفلة أو هى "يقظة الروح من نوم الغفلة "The awakening of the soul from the slumber of heedlessness"[2].

وتعد التوبة على هذا النحو نقطة البداية لسلم الصاعد إلى الأعالى حيث تتلاشى الأنا فى نهاية هذا السلم، وحيث تستنير الروح ليشرق عليها نور المعرفة بعد أن تطرد الظلام الذى يخيم على الروح قبل دخولها فى التوبة وتحولها عن الغفلة، فإذا تم لها ذلك كانت على الطريق نحو تحقيق كمالها[3].

---

(1) Mystics o Islam; p. 34.

(2) Evelyn Underhill; A study in the nature and Development of man's spiritual consciousness, London. 1961 pp. 115 – 278.
See too W. James: the varieties of Religious Experience. London, 1901, p.409.

3) Jhon white, what is Enlightenment: p. 44

ويلاحظ "تيكلسون"[1] ان التوبة ذات أصل سيكولوجى. فكثير ما تروى تراجم كبار الصوفية، عن الرؤى، والسماع لهواتف وأمثال ذلك مما كان سببا فى سلوكهم "الطريق". وهذه الروايات على ما يبدو عليها من السذاجة إلا أنها فى الواقع تعد سببا جوهريا فى التحول عن قبيح الأفعال والإقلاع عن قبيح المعاملة بعد أن يدرك العبد سوء ما هو عليه من سلوك، وهذه البداية السيكولوجية هى ما تصفه "أندرهل" "E. Hill"، بخضوع الجهاز العقلى لسيطرة النفس ومحاولة إيجاد الطريقة التى بها يمكن للنفس أن تهرب من سجن العالم المحسوس أو المادى، وأن تنفذ من خلال قيوده لتحصل على المعرفة وتحظى بالاتصال الواعى مع الحقيقة السامية Supra sensible Reality أو الحقيقة الفائقة للحواس[2].

وشرط التوبة عند الصوفية "الندم على المخالفات، وترك الزلة فى الحال، والعزم على عدم العودة إلى مثل ما فعل العبد من المعاصى"[3].

وإلى جانب المعالجة النفسية يذهب "تيكلسون" إلى المعالجة الاجتماعية والأخلاقية للتوبة فيرى أن على التائب أن يسترضى جميع الذين أصابهم بضرر ما وسعه الاسترضاء كما يناقش فكرة تذكر الآثام والذنوب أو نسيانها بعد التوبة ليكشف عن معالجة أخلاقية أصلية عنى بها الصوفية. فكل شيخ أو مرشد روحى عليه أن يخبر مريديه، إن أسى

---

(1) Mystics of Islam; p. 31

راجع أيضا الرسالة القشيرية، ص ٦٠.

(2) S. N. D. of man's spiritual consciousness; p. 44.

راجع الترجمة العربية إبراهيم ياسين "الدكتور"، دراسة على طبيعة وتطور الوعى الروحى لدى الإنسان. دار الوفاء المنصورة. ص٢٣.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٥٩. راجع أيضا صوفيه الإسلام. ترجمة نور الدين شريبة، ص ٣٥

الإنسان وندمه على ما فرط فيه من آثام هو خير دواء لداء الغرور الروحى، بيد أنه يعتقد أن التوبة الحقيقية تكون نسيان لكل شيء ماعدا الله ويستدل "تيكلسون" على ذلك بما قاله "الهجويرى" الذى يذكر أن "التائب محب لله، وأن المحب لله يشهده أو هو فى الشهود، ومن العيب تذكر الآثام فى الشهود لأن تذكر الأثم حجاب بين الله وبين من يشهده"(1).

والتوبة على ثلاثة أنوع، كما يقول "الهجويرى" أيضا واحدة من الخطأ إلى الصواب، والثانية من الصواب إلى الأصوب، والثالثة من النفس إلى الحق وتكون من الخطأ إلى الصواب لقوله تعالى ﴿ **والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم** ﴾* - ومن الصواب إلى الأصوب ما قاله موسى عليه السلام - **تبت إليك*** ومن النفس إلى الحق كما قال النبى (ﷺ)* وإنه ليغان على قلبى وإن لاستغفر الله فى كل يوم سبعين مرة"(2).

وجملة القول، أن ذكر الوحشة فى محل القرب يكون وحشة، ويلزم التائب ألا يذكر نفسه فكيف يذكر ذنبه، وذكر الذنب عندهم ذنب آخر، وكما أن الذنب محل الأعراض، فذكر الذنب محل الأعراض أيضا، ويذكر "القشيرى" حكاية على لسان "الجنيد" "قال "الجنيد": دخلت على السرى يوما فرأيته متغيراً فقلت له مالك، فقال: دخل علىّ شاب فسألنى عن التوبة فقلت

---

(1) Mystics of Islam, p. 31, 32.

راجع الهجويرى، كشف المحجوب ترجمة إسعاد ماهر. جـ٢، ص ٥٣٨.

(٢) كشف المحجوب، جـ٢، ص ٥٣٩

راجع الآيات من سورة البقرة. آية ٣٧ *فتاب عليهم إنه هو التواب الرحيم*

سورة آل عمران. آية ١٣٥ *والذين إذا فعلوا فاحشة*

سورة الأعراف. آية ١٤٣* تبت إليك*

ـه لا تنسى ذنبك فعارضني وقال بل التوبة أن تنسى ذنبك، فقلت: إن الأمر عندى ما قال الشاب فقال: لم قلت ما قال الشاب، فقال لأنى إذا كنت فى حال الجفاء فنقلنى إلى حال الوفاء، فذكر الجفاء فى حال الصفاء جفاء[١].

وهكذا تنصب المصطلحات المتعلقة بالطريق إلى الله على التحول الأخلاقى، والتسامى الروحى، والانفصال عن موضوعات العالم، وكذلك الانفصال عن الحس المباشر، وعن الفعل البشرى، والتركيز على الألوهية، والفناء فى الله والبقاء به جل شأنه حتى الوصول إلى الاستنارة الكاملة ويتم هذا كله فى اللحظة التى يصفها محمد بن عد الجبار النفرى" بأنها – موت الحواس والغرائز المقترن بمولد مخلوق جديد يشعر شعورا فياضا بان الله فيه. وان رؤية الآثار الإلهية سائدة ومسيطرة عليه أكثر مما تسيطر عليه المعرفة بالله جل شأنه"[٢]

ثانيا- الفقر

إن الروح الجبرية التى جثمت فوق الإسلام فى صباه وخصوصا الإحساس بأن الأفعال الإنسانية جميعها قد تم تقديرها من قبل قوة خفية، وانها فى ذاتها شيى تافه، هذه الروح جعلت من نبذ الدنيا والزهد شعاران للتصوف الإسلامى المبكر، وهكذا يرجع "تيكلسون" الزهد إلى الإحساس

---

(١) الرسالة القشيرية، ص ٦٩

٢) رجع محمد بن عبد الجبار النفرى. المواقف والمخاطبات، طبعة كمبردج ١٩٥٣م، ترجمة يوحنا (برى ص ١٤٧

راجع أيضا المدخل للتصوف الفلسفى. ص ١٠٥

بالجبر وحتمية الأفعال وبذلك يكون الفقر حالة من التحرّج من اللذائذ غير المشروعة – لكن الزاهد إنما استحق الفضل التزامه التحرج من اللذائذ المشروعة وغير المشروعة وهو مذهب "أبو نصر السراج" الذى قال: "الزهد فى الحلال الموجود، وأما الحرام والشبه فتركه"[١].

ويذهب "نيكلسون" إلى تعريف الفقر، بأنه ليس مجرد قلة المال ولكنه قلة الرغبة فى المال، والفقير يتحلى بقلب فارغ، ويد فارغة[٢] "وهو الذى يتجرد من كل رغبة أو فكرة تصرف قلبه عن الله، وهو عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف"[٣] وهو ترك الشكوى وإخفاء أثر البلوى"[٤].

ويمضى "نيكلسون" فى بيان الحالة النفسية للفقير فيراه ذلك الذى نبذ وجوده الشخصى، فلا ينسب لنفسه عملا، أو إحساسا أو صفه، ولعله يكون غنيا كما تدل الكلمة، وهو يكون مع ذلك أفقر الفقراء The poorest of the poor[٥] والزهد أو الفقر كما يقول "الجنيد": "تخلى الأيدى من الأملاك، وتخلى القلوب من الطمع"[٦].

ولا يعنى هذا من وجهة نظر هذا المستشرق خلو يد الفقير أو الدرويش من المال أو كحرم النفس وإنما يكون غنيا ويتخلى عن غناه

---

(١) أبو نصر السراج، اللمع، ص ٤٦.

Mystics of Islam, p. 33 , 34

(٢) اللمع، ص ٤٦.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٧٣.

(٤) اللمع، ص ٤٩.

(5) Mystics of Islam; p. 38.

(٦) اللمع، ص ٤٦.

بإرادة، مبغضا لحب المال سخى النفس مدفوع إلى هذه التضحية بدوافع ثلاثة هى على النحو التالى:

١- رجاء الحساب اليسير يوم القيامة، أو خوف العذاب.

٢- الرغبة فى الفوز بالجنة.

٣- الشوق إلى هدوء الروح وسلامها Spiritual peace، وكذلك سكينة الباطن Inward composure[١].

ثالثا- وإماتة النفس ومجاهدتها: The nafs

فينظر إليها "نيكلسون" نظرة علمية دقيقة فيعرفها على أنها الجسد، وأنها مستقر الشهوة والهوى، كما أنها مرادفة للشيطان وأعوانه وهى كما يصفها النبى صلى الله عليه وسلم أعدى أعداء الإنسان، ويقول "صلى الله عليه وسلم" "أعدى أعدائك نفس التى بين جنبيك".

ويظل مبدأ مقاومة النفس وإماتتها، ومقاومة عواطفها وشهواتها، وأن تصرف النفس صرفا عن الأشياء التى اعتادت عليها، وتغرى على مقاومة أهوائها، وهدم كبرياؤها، وتوقع فى الشدة والمحن لتتعرف على وضاعة طبعها الأصيل وعدم طهارة أعمالها"[٢].

ويرى "نيكلسون" أن هناك الكثير مما يمكن كتابته عن طرق المجاهدة التى بها يمكن كبح جماح النفس وسوقها على غير هواها،

---

(1) Mystics o Islam, p. 38.
(2) Mystics of Islam, p. 39.

وإماتتها كالصوم، والصمت والخلوة، والعزلة، وهو تهذيب أخلاقى ضرورى للنفس به يكتمل الطريق.

وأما رياضة النفس عند "نيكلسون" فتقترن بتغيير معنوى لباطن الإنسان، وحين يقول الصوفية "مت قبل أن تموت" فهم لا يريدون تحطم النفس الشهوانية بل تطهيرها من صفاتها التى هى ليست إلا شراً خالصا كالجهل، والكبر، والحسد والبخل... وهذه الصفات تستبدل بمضاداتها، فإذا سلم الصوفى مشيئته لله وجمع فكره على الله "يكون الموت للنفس حياة بالله"[1].

وتعبر "إيفلين أندرهل" عن هذه الحالة باعتبارها محاولة للهروب من سجن العالم المحسوس أو المادى، كما أنها بقصد الاتصال الواعى الحقيقة السامية A supra sensible Reality خصوصا عندما يتلقى السالك رسالة من العالم الخارجى توقظ فيه أنواعا من الأنشطة الروحية على النحو التالى:

١- النفور من عالم الرغبات والغرائز وحتى العواطف الخاصة عند المحب أو الفنان.

٢- تمزج بين التصورات والمفاهيم الروحية وتجعلها جزءً من عالمها الروحى.

(1) Ibid. p. 39.

٣- تتحدد الرغبة وفعل العقل معا لتشكل طريقة عمل الجسد بحيث يتمكن الفرد من فهم كيفية عمل الروح، أو الجسد او الإرادة وبحيث يتمكن فى النهاية من أن يكون روحانياً[١].

إلا أن فعل الإرادة كما يراه صوفية المسلمين وكما رصده "نيكلسون" هو ترك الإرادة والتدبير لله وتجسده حكاية رواها هذا المستشرق عن "درويش سقط فى دجلة، فصاح به رجل على الشاطئ – أتريد أن أدعو لك من يخرجك إلى الشاطئ، فقال: – لا فقال له: أفتريد أن تغرق؛ فقال الدرويش: لا فقال له الرجل: فما تريد؛ فقال: يفعل الله ما يريد! ما شأنى بإرادتى[٢] وهذا من وجهة نظر الباحثة مدخل الصوفية للتوكل.

رابعاً- التوكل

وهذه المعانى السابقة نفسها تقود الصوفى إلى التوكل على الله الذى هو فى أدق مدلولاته نبذ كل إرادة شخصية وهو استسلام كامل لله بحيث لا تكون للعبد إرادة ولا تدبير، وهذا معنى العبودية الكاملة لله إذ أن التوكل كما يقول "أبو تراب النخشبى" مثلا، "طرح البدن فى العبودية والاطمئنان إلى الكفاية فإن أعطى شكر، وإن منع صبر، راضيا موافقا للقدر"[٣].

(1) A study in the nature and the Development of Man's spiritual consciousness, pp. 44, 45.
(2) Mystics of Islam; P. 39.

راجع أبو القاسم القشيرى. الرسالة القشيرية.

(٢) اللمع، ص ٥٢، راجع

The Mystics of Islam, p. 41.

ويمارس الصوفية التوكل بشكل عملى كما يقول "نيكلسون" فمن أمثال تطبيقاتهم له أنهم لا يطلبون القوت، ولا العمل، ولا يجرون عليه، ولا يمارسون تجارة، ولا يستخدمون الدواء فى علاج أمراضهم، وهم يسلمون أنفسهم تماما لله تعالى، وفى هذا المعنى يقول "سهل ابن عبد الله": "أول مقام التوكل أن يكون العبد بين يدى الله عز وجل كالميت فى يد غاسله يقلبه كيف يشاء لا يكون له حركة ولا تدبير"[١].

ومما يلفت الانتباه أن "نيكلسون" يجعل من التوكل نتيجة للقول بمذهب "الاتحاد فى الله" Divine unity[٢] ويدل على ذلك ما قاله "شقيق البلخى" "ثلاثة أشياء ليس للعبد أن يقوم بها، فمن عمل بها أدخله الله الجنة، وعاش فى الدنيا بالروح والرحمة وإن ترك واحدة منها فليس من بد أن يترك الاثنين، وإن أخذ بواحدة منها، فلابد أن يأخذ بها جميعا لأنهن متشابهات ولو شئت قلت الثلاثة فى واحدة، ولكن الثلاثة أبين وأوضح فمن تركها وضيعها دخل النار، ومن ترك واحدة منها ترك الاثنين.

- **أولها:**

١- أن توحد الله تعالى بقلبك ولسانك وعملك وإذا وحدته بقلبك واعتقدت إلا إله غيره، ولا نافع ولا ضار غيره، فلابد لك أن تنطق به، فيرتفع إلى السماء.

---

(١) الرسالة القشيرية، للقشيرى، ص ٥٢، وصوفية الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، ص ٤٩.

(2) Mystics of Islam, p. 42.

- ليس لك بد من ان تجعل عملك كله لله لا لغيره، وان يكون عملك لغيره طمعا فيه، او حياء منه، او خوفا منه. فإذا فعلت غير ذلك فقد اتخذت إلها غيره وأذهب ذلك عنك ما فى قلبك من توحيد الله وسلطانه.

٣- وإذا أقمت الأمرين (التوحيد والإخلاص) فارض عنه ولا تسخط فى شيئ يحزنك من خوف أو جوع، أو طمع. أو رخاء أو شدة .. فإنك إن أدخلت فى قلبك السخط عليه، فإنك تتهاون به فينتقص عليك توحيدك(١).

والباحثة لا ترى فى هذا المعانى إتحادا بالله كما يذكر "تيكلسون" وإنما هى منتهى التوحيد والإخلاص لله وإلا فلماذا يقول؛ "أبو نعيم الأصفهانى "عليك بالتوحيد والإخلاص"(٢).

خامساً- الذكر:

ويتحدث "تيكلسون" بعد ذلك عن الذكر فينقل من معانيه ما جاء عند كل من "لين" "Lane" فى كتابه "Modern Egyptian" وكذلك "ماكدونالد" "Macdonald" فى مؤلفة "اتجاهات الإسلام" "Aspects of Islam" وهو يحدد للذكر عدة معانى من أمثال "Recollection" او "Mentioning" أو "Remembering" أو "Thinking"، وهو فى

(1)The Mystics of Islam, p. 43.

(٢) أبو نعيم الأصفهانى. حلية الاولياء، جـ٨، ص ٦٩

راجع Mystics of Islam, p. 43.

القرآن الكريم ذكر الله على الدوام إلا أن تيكلسون يعرض للذكر باعتباره ترديد لاسم الله فى شكل منغم آلى يحشد القوى جميعها حول كلمة "الله" أو "سبحان الله" أو "لا إله إلا الله"، ويرى أن الهدف الأساسى من هذه العبادة هى وصلهم وصلا غير منقطع بالله، لا يمكن للصلوات الخمس بدونه أن تقوم بهذه المهمة[1].

وقد أدرك "تيكلسون" كيفية الذكر وأنواعه، فقد يكون باللفظ أو بالصمت. وهو إما باللسان وإما بالقلب أو أنه قلبا ولسانا معا، وهو دائم غير منقطع – وقد وصف الغزالى أسلوب الذكر والنتائج المترتبة عليه كما لخصها "ماكدونالد" فيما يلى:

"على الذاكر أن يلزم قلبه الحال التى يكون فيها، وجود شيئ أو عدم وجوده – سواء عنده –، ثم لينفرد فى بعض الزوايا مؤديا ما وجب عليه من الفرائض لا غير، ولا يشغلن نفسه بتلاوة القرآن أو تدبر معانيه.. وبالجملة لا يجعل لغير الله سبيلا إلى قلبه، ثم لا يكف فى خلوته عن ترديد اسم "الله، الله" جاعلا فكرة فيه، فيصل إلى الحال التى تقف فيها حركة اللسان وكأن الكلمة تنساب منه انسيابا فيدوم ذلك حتى تنقطع حركة لسانه تماما، ويجد فى قلبه مداومة للفكر فى الله، ثم يلزم ذلك حتى تذهب حروف الكلمة وصورتها من قلبه.."[2].

---

(1) Ibid., p. 46.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور). التصوف الإسلامي. البدايات، الذكر. ص ص ٢٥٢ – ٢٥٨.

(2) The Mystics of Islam, p. 45.

وقد جمع بعض الصوفيه حلاصه هده المعان فى قـولهم: "أدنـى الذكر ان تنسى ما دونه. ونهاية الذكر أن يغيب الذكر فـى مـذكوره عـن الذكر"[1].

والذكر على هذا النحو وكما يعرض له "نيكلسون" يتسم بالسمات التالية:

١- هو غفلة عن الكون وحضور فى المكون.

٢- هو حالة نفسية عارمة تجتاح السالك الذاكر ليتحرك قلبه وجوارحه بالذكر ويصمت لسانه.

٣- هو نسيان كل شيئ حتى حروف الذكر نفسها، ولا يبقى للذاكر مـن ذكره إلا مذكورة.

٤- هو طريق إلى الهدى ووصل بعد انقطاع.

٥- هو اطمئنان للقلوب وحياة لها.

يقول جل شأنه ﴿ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدى بـه من يشاء﴾[2] وقوله عز من قائـل ﴿الـذين آمنـوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[3] وقوله حاضـا علـى الذكر كى يكون ذكراً متبادلا بين العبد والرب ﴿فأذكرونى أذكركم﴾[4].

---

(١) القشيرى. الرسالة القشيرية. ص ٣٨.

(٢) سورة الزمر. الآية ٢٣.

(٣) سورة الرعد. الآيه ٢٨.

(٤) سورة البقرة. الآية ١٥٢

والواقع أن "تيكلسون" يمضى فى عرضه للمقامات ليسفر هذا العرض عن تحول ظاهر فى موقفه من مسألة نشأة التصوف - ففى المقال الذى نشره فى دائر معارف الدين والأخلاق سنة ١٩٢١م - بعنوان، "التصوف "Mysticism" يعترف فيه صراحة بمنزلة العامل الإسلامى فى نشأة التصوف مما دعاه إلى أن يعترض على آراء كل من "فون كريمر" وجولد زهير وغيرهما فى الإدعاء بأن التصوف الإسلامى يرجع إلى أصول هندية أو فارسية، لذلك ينفى قولهم أن كل متصوف مسلم قائل بوحدة الوجود، كما ينفى عن "الحلاج" وأبو "اليزيد البسطامى" و"عمر بن الفارض" هذه العقيدة ويرى أن عقيدة وحدة الوجود لم تظهر فى التصوف الإسلامى إلا مع الصوفى المغربى "محيى الدين بن عربى" المتوفى (٦٣٨هـ)[١].

يقول "تيكلسون" ما نصه: "كل الأفكار التى وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليد ثقافة أجنبية غير إسلامية إنما هى وليدة الزهد والتصوف اللذان نشأ فى الإسلام وكانا إسلاميين فى الصميم"[٢].

ويكتب "تيكلسون" فى كتابه "تراث الإسلام"؛ "أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية فى ناحيتها السيكولوجية والنظرية، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين.."[٣].

والباحثة ترى أن التصوف الإسلامى إسلامى الأصل والنشأة، وأن التصوف المعتدل بصفة خاصة نشأ من أحوال الزهد وما يتعلق به من آيات

---

(١) أبو العلا عفيفى، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص - س.
(٢) راجع أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، مدخل إلى التصوف الإسلامى. ص ٢٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٤

القران الكريم، وسنوك النبى (ﷺ) وما جاء فى الأحاديث النبوية ولا يقدح فى ذلك اشتداد الصوفية على أنفسهم فى العبادات والرياضات الروحية، فالقرأن حافل بالآيات التى تطلب من المسلم أن يواصل الليل والنهار فى العبادة.

كما وأننا نميل إلى الاعتقاد بأن الزهد كان مدخلاً طبيعياً للتصوف، فلا غرابة إذن أن يصف "تيكلسون" الزهد بأنه زهد صوفى.

الفصل الثالث

المعرفة الكشفية

الفصل الثالث

المعرفة الكشفية فى فكر "نيكلسون"

تقديم:

يعرض "نيكلسون" نظريته فى المعرفة الكشفية Gnosis عرضا سابقا لعصره لكونه يحاول تقديم دراسة عميقة يستخدم فيها التحليل النفسى فى سبر أغوار النفس الصوفية، كما أنه يحاول تحديد سمات هذا النوع من العرفان، وكذا يحدد الأدوات التى يستخدمها العارف فى إدراك مدركاته التى تعلو على المكان والزمان.

والباحث المدقق فى دراسات "نيكلسون" يمكنه التعرف على الملكات أو القنوات الواصلة بين الإنسان والله، وبين السماء والأرض وبين المتناهى واللامتناهى أو المقدس، ويكشف وجود حاسة فائقة بمدركات لا مادية، ولا مكانية ولا زمانية.

ثم هو يرى المعرفة نتيجة من نتائج الحب الإلهى والفناء فى الله – فالعارفين فانون عن أنفسهم، لا قوام لهم بذواتهم وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله، فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم، وينظرون بنور الله فى أبصارهم.

وهكذا تكون المعرفة شهود قلبى ونوع من الذوق لا دخل للعقل فيه، وشهود للحق فى القلب الذى استضاء بنور الله.

وسوف نكرس هذا الفصل لوصف أدوات المعرفة وملكاتها العميقة وقدراتها الفائقة، كما سنكشف عن طبيعة المنهج الكشفى الذوقى وانحسار دور العقل فى بناء هذا المنهج، كذلك سوف نبين أهمية الاتجاه القصدى إلى الله ومحاولة الوصول إليه عن طريق الحب الخالص، الذى لا يبتغى فيه المحب غير وجه الله.

وسوف نبين نوع المعرفة الكشفية التى يرصدها المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى من خلال دراسته لهذا النوع من المعرفة حيث يقول، نقلاً عن "نيكلسون": "إن هذه المعرفة مباشرة من الله تؤسس على البصيرة أو الرؤيا الكشفية، ولا تكون نتيجة لنسق علمى، وتعتمد كلية على الإرادة والفضل الإلهى الذى وهبه الله نعمة منه لهؤلاء الذين خلقهم بمقدرة على تلقيها، وهى نور من الفضل الإلهى الذى يسطع على القلب، ويفيض على البشر المهيأ له فى إشعاعاته التى تهز البصر."[1]

أولاً- أدوات المعرفة الكشفية:

يذهب "نيكلسون" إلى تحديد ثلاث ملكات رئيسية تعد أهم وسائل الاتصال الروحى بين الإنسان والله وهى على النحو التالى:

١- القلب الذى يعرفه — The Heart

٢- الروح التى تحبه — The Spirit

٣- السر الذى يتأمله — The most ground of the soul [2]

---

(١) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، نظرة إلى الكشف الصوفى، بحث منشور، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ٣٤ ديسمبر ١٩٦٧، ص ٣٦.

(2) Mystics of Islam, P. 68.

وهذه الأدوات الثلاث تمثل القنوات الواصلة بين الإنسان والله وهى فى مجموعها تحيط بالقلب أو تنطلق منه وتتعامل مع مدركات لا يمكن للعقل أن يتعامل معها، وإذا كان بعض المفكرين يقصرون المعرفة على مجال الحس ويدعون أن ما لا يناله الحس ففرض وجوده محال، فإن هذا قول غير صحيح لأن الإنسان يدرك صوراً لا محسوسة ولا معقولة وفوق قوتىّ الحس والعقل[١]، صوراً متذوقة تباغت الإنسان فى شكل ومضات وبوارق تتخذ طابع الكشف وتتميز بأنها تعلو على المكان والزمان كما يصفها "J. A. Stewart" بأنها حاسة مقدسة خالية من الزمان "Solmn sense of timelees being"[٢] وهذه الحاسة الروحية مؤهلة لإدراك ومعرفه وجوه الأشياء جميعا فى الوقت الذى لا يعرف فيه العقل الظاهر إلا وجها واحداً من الأشياء.

ولعل ما قدمته "إيفلين آندرهل" "E. undenill" عن فكرة الروح الغامضة التى ترى النور الأزلى[٣]، والتى وصفها القديس "أوغسطين" باعتبارها العين التى ترى النور الأزلى الذى لا يتغير ولا يخبو، هى نفسها الروح التى تحبه وتعشقه على نحو ما يفهم "تيكلسون" ويوافقه "وولتر سيتس" "W. Stace" "وولترهيلتون" "W. Hilton" اللذان يتحدثان عن حالة الرؤية القلبية السامية التى تنطلق عبر قيود الجسد التى تطارد الروح

---

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، التصوف الثورة الروحية، ص ٢٥١.

(2) Evelyn underhill; A study in the nature and the Development of man's spiritual consciousness; London, 1949; p. 150.

(3) Ibid., p. 45.

راجع إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الفلسفى، المنصورة ٢٠٠٢م، ص ٩٣.

بالرغبات والشهوات فى حين انها متعلقة بمعرفة المطلق وهى معرفة سامية لا مثيل لها.

لكن ما هو القلب الذى يتلقى الأنوار الربانية والمعارف الدينية؟

ونجيب على هذا السؤال على النحو التالى:

أ- القلب، والروح والسر كأدوات المعرفة:

يقول "ابن عربى" فى "مواقع النجوم": "ثبت أن القلب رئيس البدن وهو المخاطب فى الإنسان وهو العقل الذى يعقل عن الله وهو الملك المطاع الذى قال فيه رسول الله (ﷺ) "إن فى البدن لمضغة إذا صلحت صلح الجسد جميعا وإذا فسدت فسد الجسد ألا وهى القلب".(١)

ويراه "تيكلسون"؛ "قلبا مخالفا للقلب الإنجليزى بصفة خاص أو كأنه يقول، أنه ليس قلبا طبيعا مكونا من لحم ودم لأنه قادر على أن يعرف وجوه الأشياء جميعا، وحين يشرق بنور الإيمان والمعرفة ينعكس عليه ما يحويه العقل الإلهى وفى ذلك يستند إلى الحديث القدسى" ما وسعتنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن".(٢)

ويتوافق مقصد "تيكلسون" هنا مع آراء الشيخ الأكبر "محيى الدين" الذى يتحدث عن "وجوه القلب المتعددة التى اختص كل وجه منها بحضره

---

(١) ابن عربى، مواقع النجوم، مطبعة السعادة، مصر ١٣٦٥هـ. ص ١٠٠. ١٤٤.

(2) The Mystics of Islam; p. 68.

من الحضرات الإلهية التى تقابله. فمتى جلى وجه من هده الوجوه تجلت تلك الحضرة فيه"[١]

ويمضى ابن عربى فى محاولة لإيضاح الصورة الحقيقية لهذا القلب العميق فيراه قادرا على النفاذ عبر الحجب التى تحجبه عن رؤية منازل الغيب، وهو ينفذ إلى حيث عالم الأسرار المقدسة بعين القلب التى هى كعين الوجه فكما أن عين الوجه تعمل فى المرئيات، فإن عين القلب تعمل فى الغيبيات وتنفذ عبر حجب الأكوان، يقول الشيخ: عين قلبك كعين وجهك .. فلا يرى القلب إلا بعد نفوذه السبع الطباق .. فإذا نفذت هذه الطباق وتصفح الأوراق حينئذ ينفذ إلى أول منزل من منازل الغيب"[٢]

وهذا القلب كما يذكر "أبو العلا عفيفى" يعكس جميع الكمالات الإلهية فعلى صفحة هذا الكون المصغر Microcosm يتجلى الله وإذا كان "ابن عربى يرسم طريقا صاعدا إلى السمء ويرى القلب طائرا بأجنحة ومزودا بالبصيرة، فإن "تيكلسون" يأخذ برأى العديد من الصوفية الذين ينظرون إلى القلب كمرآة تنعكس عليها المعارف الربانية، وشأنه فى المعرفة شأن المرآة فى إيضاح الصورة فكما تفقد المرآة قدرتها على عكس المرئيات حين يتغشاها الصدأ، فكذلك الحاسة الروحية الباطنة التى يدعوها الصوفية "عين البصيرة" التى تنعكس عليها كل الصفات المقدسة والتى تفقد قدرتها على عكس الصور عندما تصدأ. وهكذا تصبح عين القلب عمياء عن رؤية

---

(١) ابن عربى، كتاب المشاهد، حيدر اباد الهند. ١٩٠٨م، ص ٥-٦

(٢) ابن عربى، مشاهد الأسرار القدسيه. مخطوطه دمشق، مكتبه الصالح ق ٧١، ٧٢. راجع أيضا المعجم الصوفى (الحكمه فى حدود الكلمة). للدكتوره سعاد ماهر لبنان بيروت. مادة قلب.

العظمة العلية إلى ان يزول حجاب النفس وإظلامها بكل ما فيه من نقائص حسية "Sensual Contaminations"(1)

وهذا الصفاء إذا ما تم على أكمل وجه فإنما يكون بفضل من الله، بالرغم من أنه يتطلب جهدا ذاتيا وتعاونا من الإنسان يقول جل شأنه ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾.(2)

وحين يجعل "تيكلسون" من القلب وسعا يتسع للتجلى الإلهى فى الأرض تصديقا للحديث القدسى فإنما يجعل منه المنزل الذى يسع تجليات الحق ومنصة تجليه، وموطنه الذى يتمدد اتساعا وروحانية دونما ارتباط بقيود الحس أو المكان والزمان فيكون وسعا للعلم ووسعا للمشاهدة ووسعا للخلافة:

- فأما وسع العلم فلأنه، وسيلة تلقى العلوم اللدنية وموطن المعارف الإلهية، والعارف بالله حق معرفته، فلا شئ فى الوجود يعرف آثار الحق كما ينبغى إلا القلب.

- وأما الوسع الثانى، فهو وسع المشاهدة، وهو الكشف الذى يطلع القلب على محاسن جمال الله تعالى، فيذوق لذه أسمائه وصفاته، كذلك فهو الوسع الذى يمكنه تعقل علم الله بالموجودات فيعلمها على ما علمها الله.

---

(1) Afiffi, The Mystical philosoph of Muhy Din Ibnul Arabi, Cambridge, 1941, p. 119.

(2) The Mystics of Islam, p. 70.

• وأما وسع الخلافة فهو تحقق القلب بأسماء الحق وصفاته حتى يرى ذاته ذاته، وآنيته عين آنيته، واسمه اسمه، وصفته صفته، فيتصرف فى الوجود تصرف الخليفة فى ملك المستخلف، وهو وسع الاستيفاء ووسع المحققين.[1]

وهذا معنى قوله تعالى فى الحديث القدسى، ﴿ **ما وسعتنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن** ﴾[2] كما يذكر "تيكلسون".

ويؤكد على هذا المعنى ما جاء عند "ابن عربى"[3] حين جعل المعرفة خاصة بالإنسان الكامل فهى له بحكم السعة الذاتية للقلب والتى تجعله يقبل ما لا يتناهى من تجليات الذات الإلهية بقدر ما تتنوع هذه التجليات، وما ذلك إلا لأن السعة القلبية تسمح له بذلك وفيها من تنوعات المعروف ما لا يتناهى – وهو يستند فى هذا للحديث السابق.

ويقول "عبد الكريم الجيلى": لا يعرف الله المعرفة التامة إلا قلب الإنسان الكامل، إذ هو وحده الذى يتسع لقبول تنوعات المعروف ويقبل عمل أمانة هذه المعرفة التى ضاقت عن حملها السماوات والأرض.[4]

ويذكر الدكتور إبراهيم ياسين، أن معرفة الإنسان الكامل لا تتم إلا إذا عاود رحلة عروجه ليظفر بالسر الإلهى المودع فيه، فإذا تم له الإنسلاخ

---

(١) سورة العنكبوت. الآية ٦٩.

(٢) صدر الدين القونوى، الرسالة الهادية، نسخة خطية رقم ١٣١٨، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية. لوحة (٥٠). (٥١).

(٣) ابن عربى، كشف منهاج التراجم، مخطوطة رقم ٩ مجاميع دار الكتب المصرية ورقة ١٢٦.

(٤) عبد الكريم الجيلى، مخطوطة الكمالات الإلهية. لوحة ٢٢ نقلا عن محمود إسماعيل الجزار (الدكتور)، الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى. ص ٣٠٤.

عما تلبس به أثناء مجيئه واكتملت رحله العودة إلى اصله الإلهـي نحقـق بالحضور مع الحق، وكان معه فى كل شيى إذ لا حكم إلا حكم الحق أنغالـب عليه، وحينئذ يظفر ما هو مودع لديه من العلوم والحكمة الإلهيه باعتبـاره صورة إلهية إنسانية أو إنسان إلهى فإذا تحقق بمطلق الحال الكلـى الـدى يكون نسبة الأحوال كلها إليه نسبة الألوان المختلفة إلى مطلق الكور الكلى وحكم الحال المطلق .. إذ ذاك استجلاء صور الموجودات كلها والمعلومـات جميعها.(١)

وهكذا يبدو أن المعرفة مودعة فى النفس وهى سر من أسرارها يظل كامنا إلى أن يتمكن الإنسان من استجلائها، وتنقيه صفحة المـرآة القلبيـة العاكسة، وهذا ما يقصده "تيكلسون" من السر الذى يتأمل الجمال والجـلال الإلهين.

يقول "تيكلسون" "والحقيقة المسلمة عند الصوفية أن ما لـيس فـى الإنسان فلا سبيل إلى معرفته، فهو "العالم الأصغر" "Microcosm" وهو النسخة الكونية التى صنعت على صورة الله، وهو عين العالم التى بها يرى الله أعماله، وفى معرفته لنفسه كما هو على حقيقته فإنه يعرف الله ويعرف نفسه بالله القريب من كل شيئ والأقرب إلى الشيئ من نفسه، إن معرفة الله تتقدم كل شيئ وهى سبب المعرفة الذاتية".(٢)

---

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، منشأة المعارف بالإسكندريه طبعة ٢٠٠٣، ص ٢٣٨.

(2) Mystics of Islam; p. 85.

والمعرفة فى هذا المقام تعد توحدا "Unification"[1] وهى تحقيق للقول بأن ظهور الغيرية إلى جانب الأحدية هو حلم خادع كذاب، وتبقى غيبة المعرفة حائطا يشكل حجابا من ظلام دامس يطارد غير المستنيرين طوال حياتهم ويشكل حجابا يحجبهم عن الله، والمعرفة تعلن أن الأنا ليست إلا رسما فى الحديث، وأن الشخص لا ينسب إلى نفسه إرادة أو إحساس أو فكر أو عمل، وفى هذا الموقف يقول "النفرى" متى رأيت نفسك ثابتا ولم ترن فى الرؤية مثبتا حجبت وجهى وأسفر لك وجهك فأنظر إلى ما بدا لك وما توارى عنك.[٢]

ويذكر د. "جمال المرزوقى" نقلا عن "النفرى"، أن المحجوب سواء كان عالما أو عارفا ينبغى أن ينظر إلى قلبه حيث يبتلى بالتعلق فإن وجد تعلقه بالسوى فهو مرض وخروج عن السلوك، ودواء ذلك المرض مفارقة التعلق بالسوى فإن فى الشكوى إليه تعالى انفصالا عما تعلق به، واستغفاراً من ذنبه فكأنه قد فارق أو كاد يفارق التعلق بالسوى. أما إن وجد قلبه متعلقا به تعالى وهذا هو الواقف فقد قرت به الدار – وفى هذا المعنى يقول النفرى "قال لى: إذا بلوتك فانظر بما علقتك فإن كان بالسوى فأشك إلىّ وإن كان بى فقد قَرت بك الدار".[٣]

ويربط "أبو حامد الغزالى" وما يعرفه "تيكلسون"، بأرض الروح أو السر بقوله: "أن القلب هو الروح المدبر للبدن ولجميع الجوارح وهو

(1) Mystics of Islam; p. 85.

(٢) النفرى، المواقف والمخاطبات، ص ٥.

(٣) جمال المرزوقى (الدكتور)، محمد بن عبد الجبار النفرى وتصوفه، الزهراء للإعلام، ١٩٩٤، ص ص١٢٥، ١٢٦.

كالمرآة تتلون بما يعكس عليها. والحقائق تنتقش فى القلب بواسطة النور الكاشف. أو الوحىَ الواصل بين السماء والأرض فالعالم عبارة عن القلب الذى يحل فيه مثال الحقائق والأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال فى المرآة، والنار والشعاع عبارة عن الملك الموكل بإفاضة العلوم على القلوب البشرية.(١)

وقد لاحظنا أن "تيكلسون" يتفق وما يعرض له "الغزالى" للعديد من صوفية المسلمين من أن القلب يتعرض للصدأ والكدورات شأنه شأن ما يحدث للمرآة، فقد يكون ناقص الجوهر، أو يكون خبيث المعدن، وإن كان تام الشكل، وقد لا يتمكن من مواجهة الصور فلا يتمكن من عكسها، وقد يحجب حاجب الصورة عن الوصول إلى سطح المرآة، وقد يجهل الجهة التى فيها الصورة المطلوبة، وقد يكون هناك نقصان القلب ذاته على سطح المرآة فتمنع صفاءه وجلاءه مما يمنع ظهور الحق فيه.

يقول "الغزالى": "ومما يمنع الكشف إغراق الإنسان فى الشهوات والملذات أو أن يكون محجوبا باعتقادات تقليدية، ثم أنه قد يكون محجوبا لجهله بكيفية التوجه إلى الجهة التى منها يقع العثور على المطلوب".(٢)

ومن أروع التشبيهات التى ساقها "الغزالى" فى وصف القلب العارف بأنه كالحوض المحفور فى الأرض فأما أن يساق إليه الماء من فوقه بأنها تفتح فيه، وإما أن يحفر فى أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب

---

(١) أبو حامد الغزالى. معارج القدس، مكتبة الجندى بالقاهرة، ص ١٠٢

راجع منصور الشطى، تأنيس الإنسان، مراجعة الدكتور إبراهيم ياسين، مطبعة بلال بالمنصورة ٢٠٠٤م. ص ١١٤.

(٢) المرجع السابق. ص ص ١٠٤، ١٠٥.

من مستقر الماء الصافى فينفجر من أسفل - يقول الشيخ - القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبارات والمشاهدات حتى يمتلئ علما ويمكن أن نمد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ونعمد إلى عمق القلب بتطهيره، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله.(١)

وتنقلب العارف وجوه ومعان عديدة، فهو فى اصطلاح الصوفية المتفلسفين من أتباع مدرسة "محيى الدين بن عربى" يمثل حقيقة قلبية مرتسمة فى العلم الإلهى، ومن هذه المعانى أنه أصل احدى جامع لكل أصل، ومرآة قلب الإنسان من الكامل التى تواجه بوجوهها الحضرات الأصلية الخمسة كحضرة الغيب وحضرة الشهادة وما بينهما، ولا يصدر فعل الإنسان إلا إذا أنصبغ بحكم احدى من أحكام هذه الوجوه جميعاً(٢).

وأما الوجه الثانى، من وجوه القلب فيحازى عالم الأرواح ويأخذ به صاحبه عنها وتنتقش فيه منها بحسب المناسبة الثانية* بينه وبينها وبحسب طهارة الوجه وصقاله الذى بهما يظهر صحة النسب وتحيى رقيقه

---

(١) أبو حامد الغزالى. أحياء علوم الدين. جـ٣. ص ١١٩ وتأنيس الإنسان، ص ١١٥.

(٢) صدر الدين القونوى. رسالة التوجه الأعلى. نسخة خطية رقم ١٣١٨م تصوف دار الكتب المصرية ورقة ٥٣.

* والمناسبة الذاتية بين الحق وعبده من وجهين إما بأن لا تؤثر أحكام تعينات العبد وصفاته كثرته فى أحكام وجوب الحق ووحدته، بل يتأثر منها وتنصبغ ظلمة كثرته بنور وحدته، وإما أن يتصف العبد بصفات الحق ويتحقق بأسمائه كلها فإن اتفق الأمران فذلك العبد هو الكامل المقصود لعينه، وإن اتفق الأمر الأول دون الثانى فهو المحبوب المكرم.

راجع إصلاحات الصوفية للقاشانى. الهيئة العامة للكتاب. مصر ١٩٨١م، مادة المناسبة. ص ٩٠.

الارتباط الذى يسرى من خلالها الفيض..، وحتى يتم إطلاق القلب من كل قيد.

وأما الوجه الثالث، من وجوه القلب فيقابل به صاحبه العالم العلوى وقبوله لما يريد الحق إلقاؤه إليه من حيث هو يكون بحسب صور هذا الإنسان التى له فى كل سماء، ووظيفة هذا الوجه، الوصول إلى المناسبة الجامعة بين القلب والعلم الإلهى فيأخذ بتفصيل ما جاء فى العلم مجملاً تم ذكره فى الشريعة الإلهية أو السيرة النبوية.

وأما الوجه الرابع فيتجه إلى العالم السفلى فيقابل به صاحبه علم العناصر حيث يعمل الحواس فى المدركات بحسب الاستطاعة.

وأما الوجه الخامس كما يذكر "صدر الدين محمد بن إسحق القونوى" فيقابل عالم المثال، ويختص بعالم خيال الإنسان، وطهارته تابعة لطهارة الوجه المتقدم المختص بعالم الحس، وله إمكانية الوقائع خيالاً على نحو ما وردت من عالم الحس تصديقاً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "أصدقكم رؤية أصدقكم حديثاً"(١).

ويلاحظ أن "تيكلسون" لم يستطع الفصل بين القلب والروح بالرغم من أنه يضيف إليهما أداة ثالثة هى السر كما قدمنا، إلا أن "تيكلسون" يرى، أن الأداتان الروحيتان فى حياة الصوفى هما القلب والروح معاً، بلا إمكانية للتمييز بينهما، ومهما يكن من وجهة نظره فإنه يتفق مع الصوفية بشكل عام خصوصا عندما يستعملون القلب باعتباره جوهراً لطيفاً غير مادى

---

(١) راجع صدر الدين القونوى، إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، طبعة حيدر اباد الدكن، ص ص ٢١٠، ٢١٢.

تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصور على المرآة. ومن هنا يعقد وجها للشبه بين المصطلح اللاتينى "Oculus Gords" (عين القلب) ومرادفه فى اللغة العربية والفارسية والتركية، لكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن لصفائه كما قدمنا... لأن حجبه تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر من الحواس والشهوات والمعاصى وحب الذات، كما تختلف بحسب ما يأخذ الإنسان من الكتب وما يأخذ به من العقائد التقليدية ... ولكن بمقدار ما يكشف عن القلب من هذه الحجب، تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق.[١]

ومع حيرة "تيكلسون" فى الفصل بين الروح "Soul" والقلب والسر فإنه يحاول فى كتابه "دراسات فى التصوف الإسلامى" أن يجد فروقا بينهما فيرى أن "أرض الروح""ground of the soul" مصطلح شبيه بما يعتقده "إمرسون" بمعنى ومميض الروح أو إلى الحافظ لوجوده "Synteresis" أو السر الإلهى أو الوميض "Spark" الذى لا يحدث إلا إذا اجتاز السالك طريقا إلى الله من خلال سلب النفس.[٢]

وأما السر The inmost ground of the soul فهى عنده أشبه بما قاله "الغزالى" من أنها اللطيفة الربانية التى لها بالقلب تعلق وهو الإخلاص أو السر الخالص الذى هو حب الاتحاد وهى ملكة خالدة ولا تتحول إلى عدم لأنها متعلقة بتأمل الله. وليس للإنسان دخل فيها ومن ثم فإن من يمتلك هذه الملكة فهو (حىّ) ومن يفتقد هذه الملكة فهو "حيوان" وفرق كبير بين الحىّ والحيوان" على حد اعتقاد هذا المستشرق.

---

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٨٠.
(2) Studies in Islamic Mysticism; p. 51.

ويتفق "نيكلسون" مع العديد ممن كتبوا فى التصوف حول كثير من المعتقدات والإصطلاحات التى يستخدمها الصوفية ومن هؤلاء "إيفلين أندرهل" "E. underhill"، التى تتحدث عن بروز الإدراك السامى من قاع الروح، ويكون هذا فى حالة من التأمل مصحوبا بنشأة ملكة من الملكات الفائقة وبروزها من مكمنها فى أعماق الروح، وهى تلك الملكة التى تكمن خلف مجال الوعىَ أو الإدراك. ويكون اللاوعى هو المصطلح المناسب لتوجيد القوى النفسية التى لا تعيها الذات الدنيا، فهناك عمقا وجذراً فى داخلك تنبثق منه كل الملكات كخطوط تنبعث من المركز، وهذا هو ما يطلق عليه "فرانكو" "Francois" اسم الجذر الذى هو عمق الروح وهو الذى يسميه آخرون "مملكة الله".[١]

ويستخدم "نيكلسون" مصطلحات من أمثال "Synteresis" بمعنى "الحافظ لوجوده" أو "The spark of the soul" بمعنى "وميض الروح" "The ground of soul"، بمعنى "أرض الروح" أو المادة الأساسية التى يسكنها قبس من الله، وهو استخدام يماثل تماما نفس المعانى التى تقدمها، "إيفلين أندرهل"[٢] للملكات التى يتكون منها عضو الإدراك السامى.[٣]

---

(1) Studies in Islamic Mysticism Mysticism, p. 51.

(٢) إيفلين أندرهل، دراسة على طبيعة وتطور الوعىَ الروحى لدى الإنسان، ترجمة د. إبراهيم ياسين، طبعة دار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٩، ص ٣١.

(٣) راجع المرجع السابق، ص ص ٣٣، ٣٤.

See too, E. underhill, Astudy in the nature and Development of mans spirlual consciounsness; London, 1949.

وبصفة عامة فإن لحظة الكشف أو الاستنارة لا تحصل بالمجهود بل هى نتيجة للجود أو الفضل الإلهى الذى يحدث بعد التوبة والمجاهدة التى تفتح عين القلب وتنير البصيرة وبعد أن يفتح الله بوابة الحب المتبادل.(١)

والصوفية يدربون كل حاسة من حواسهم على التقرب إلى الله بالمجاهدة والذكر والتأمل وهم يعلمون أن لكل حاسة أو ملكة تقربها على النحو التالى:

١- فتقرب النفس إلى الله هو قيامها بوظائف الطاعات والبعد عن المخالفات وكف الشهوات. ويقابله تقرب الحق إلى العبد وهو الرحمة السارية.

٢- وتقرب القلب إلى الحق بالانقطاع عن أهل الدنيا وعودته إلى كماله المودع فيه أزلا، إذ لا حاجة للبحث عن مصادر هذا الكمال فى الخارج.

٣- تقرب السر إلى الله وهو تحققه بالمكاشفات والتجليات الإلهية.

٤- تقرب الأحدية وهو التقرب الجامع الذى يجمع بين تقرب العبد إلى الحق وتقرب الحق إلى العبد.(٢)

وهذا التقرب هو وسيلة القلب للمنظر المتبادل بين الحق والخلق لأن الله يتجلى على القلوب ويبرز الحق المستجن فى قلب العبد ليلتقى بالحق

---

(1) Studies in Islamic Mysticism, p. 52.

(٢) صدر الدين القونوى. شرح الحديث الأربعين، طبعة مصر ١٣٢٤، ص ٤٠، ومدخل إلى التصوف الفلسفى. ص ١٢٨.

على قدر صفاء القلب، وهكذا تكون طبيعة لحظة الاستنارة الكشفية التى يتلقى فيها الإنسان تلك المعارف السامية والمقدسة.

ثانياً- المعرفة الكشفية ونموذج العرفان عند النفرى: (كما قدمه نيكلسون)

ويطرح "نيكلسون" سؤالا مهماً هو كيف يعرف الإنسان الله؟ ويجيب على هذا السؤال بقوله: أن الله لا يعرف بالحواس؛ لأنه غير متحيز، ولا بالعقل؛ لأنه لا يرتقى إليه الفكر، فالمنطق لا يجاوز المحدود والفلسفة خادعة، ودراسة الكتب تغذى خداع النفس وتضل "فكرة الحق" فى سحب من الكلمات الجوفاء. ويعبر "جلال الدين الرومى" عن هذا الاتجاه حين خاطب علماء الكلام فى تهكم.

هل عرفتم أسماء دون أن يكون هناك سمّى يشير إليه؟! هل قطفتم ورداً من حروف كلمة ورد؟!.

أنتم تشمون اسمه، اذهبوا وابحثوا عن حقيقة المسمى بواسطته، أنظر إلى القمر فى السماء ولا تنظر إليه فى الماء، إذا كانت لديكم الرغبة فى الارتفاع فوق الحروف والأسماء فاجعل نفسك متحررة من نفسك فى ضربة واحدة.

تحرر من كل صفات نفسك

فقد تتمكن من رؤية جوهرك النقى

فسوف تفهم فى قلبك معرفة النبى

دون كتاب، ودون معلم أو مرشد[1]

وهذا النوع من المعرفة يتم عن طريق الكشف والإلهام - كما قدمنا- فإذا ما كانت المعرفة بالله فهى لا تتم إلا فى القلب؛ لأن مملكة الله وموطنه هو القلب.

وبينما يطلق على المعرفة العادية لفظ العلم، يطلق على المعرفة الخاصة بالصوفية اصطلاح "العرفان" Gnosis وهى المعرفة المباشرة بالله ويسميها "تيكلسون" المعرفة التيوثوفيه الهلنستية..، وهى المعرفة التى تعتمد على الرؤية المباشرة Apocalyptic Vision [2] وهى ليست نتيجة لأية عملية عقلية بل هى متوقفة على المشيئة الإلهية والفضل الإلهى، بمعنى أنها لا تتم إلا بالاصطفاء الإلهى.

وهكذا تكون المعرفة عند هؤلاء القوم من الصوفية صفة من عرف الحق بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه فحظى من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله تعالى فى جميع أحواله، وأنقطع عن هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فإذا صار من الخلق أجنبيا، ومن آفات نفسه بريا، ومن المساكنات والملاحظات نقيا، وأدام فى السر مع الله مناجاته، وحق فى كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجربه من تصاريف أقداره، يسمى عند ذلك عارفا، وتسمى حالته معرفة، وفى الجملة، فبمقدار

---

(1) Mystics of Islam, p. 71.
(2) Ibid, p. 71.

ـ جع :لتصوف الثورة الروحيه، ص ٢٥٢.

اجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه عز وجل" كما يقول: أبو القاسم القشيرى فى الرسالة.

والمعرفة بالله ليست علما من علوم البرهان أو النظر، ولا هى خاضعة لمقاييس العقل ومقولاته بل هى كما يذكر "نيكلسون على لسان "ذو النون المصرى" لكنها معرفة خاصة أولياء الله الذين ينكشف لهم ما لا ينكشف لغيرهم يقول: "إن المعرفة الحقيقية بالله ليست بالعلم بوحدانيته التى يؤمن بها المؤمنون جميعا، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التى هى علوم الحكماء والمتكملين والبلغاء، ولكنها معرفة صفات الوحدانية التى لأولياء الله خاصة، لأنهم الذين يشاهدون الله بقلوبهم، فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم."[٢]

ويقول "ذو النون": "المعرفة الحقيقية بالله هى ان ينير الله قلبك بنور المعرفة الخالص".[٣]

ولا تتم المعرفة إلا إذا تأمل السالك صفات الألوهية المقدسة، فإذا حدث هذا التأمل فإن الله يكشف عن نفسه للعارفين بعد ان عبدوه حق عبادته وأطاعوه كما ينبغى للعبد أن يطع الرب فصار لهم الحق يدا ورجلا ولسانا. وعيونا مبصره.[٤]

---

(١) أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية، طبعة البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٩م، ص ١٥٤.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١١٥

٣) المرجع السابق، ص ١١٥

(4) Mystics of Islam. p. 79

من هنا فإن العارف لا يتأمل الجوهر الإلهى وإنما يتامل الصفات حتى تظل هناك تلك الثنائية التى تميز وتفصل بين العبد والرب.

ومن خصائص هذه الثنائية فى رأى أستاذنا الدكتور إبراهيم ياسين أنها محددة الاتجاه فالمحب العارف يظل فى شوق صاعد إلى أعلى، يقتفى أثر الجمال الكلى والأزلى، والمحبوب لا يسعه إلا أن يهرول ليلتقى بحبيبه، بمعنى أن النقص يبحث عن الكمال"[١] والسمو فى الذات اللامتناهية والمتعالية، بينما لا يضن المطلق على خاصة عباده فيبادله شوقا بشوق وحبا بحب - يقول "تيكلسون" - تعليقا على أشعار "براون" "Browne" يترقى المحب صاعدا إلى الجمال الأسمى إلى حب المقدس ومعرفته.[٢]

والمعرفة لا تتم إلا بصفاء القلب، والصفاء إن أريد له أن يتم على أكمل وجه فإنه يتطلب جهدا من جانب العبد، وهذا الجهد يقترن بالجهاد الداخلى، والصوفى الحقيقى هو الذى يؤمن بأن الله الفاعل على الحقيقة فلا يثق فيما قدم من أعمال صالحة إنما يجعل ثقته فى الله.

ويقدم "تيكلسون" نموذجا للمعرفة الكشفية كما جاءت عند الصوفى الدرويش "محمد بن عبد الله النفرى"*، حيث يقول: أن الله قال له "العلماء

---

(١) حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص ١١٨

(2) Mystics of Islam, p. 110.

* محمد عبد الله النفرى: هو الدرويش الذى عاش حتى النصف الأخير من القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى ومات فى مصر، ونقام تصوفه على سلسلة من الانكشافات التى خاطبه الله فيها كما ظهر فيما كتب هذا الصوفى فى عمليه المشهورين المواقف والمخاطبات". راجع جمال المرزوقى، شرح مواقف النفرى لعفيف الدين التلمسانى. نشر مركز المحروسة، القاهرة ١٩٩٧م، المقدمة.

ثلاثة[1]. فعالم هداه فى قلبه. وعالم هداه فى سمعه. وعالم هداه فى نعلمه. وهذا يعنى ان من يطلبون الله على ثلاثة أنواع.

اولا- العباد الذين عرفهم الله بنفسه، وبأسباب فصله أى أنهم يعبدون الله راجين الظفر بجنته، أو بثواب روحى كالرؤيا الصالحة والكرامات.

ثانيا- الفلاسفة وعلماء الكلام الذين عرفهم الله نفسه بأسباب عظمته انهم لا يستطيعون أن يدركوا الرب العظيم الذى ... يبحثو ويؤكدون أن معرفة ذاته فوق طاقة الإدراك حين يقولون "مبلغ عنه أننا لا نعلمه".

ثالثا- العارفون وهم، الذين عرفهم الله نفسه بأسباب الجذب أى أن قد ملكهم، وأمسك بزمامهم، حتى خلصهم من إدراك الوجود الذاتى

و"النفرى" يطلب من العارف أن يأتى من أعمال العبادة ما يكون علم وفاق مع المشاهدة وإن خالف بفعله الشريعة لأن الشريعة لم تجعل إ للمحجوبين. ويجب أن تحدد له فراسته الباطنة أى مظاهر الدين أليق به[2]

وينقل "تيكلسون" عن "النفرى" قوله: وقال لى سلنى، وقل يارب، كيف أتمسك بك؟ حتى إذا جاء يومى (يوم الحساب) لم تعدبنى بعذابك. ولم تصرف عنى إقبالك بوجهك، فأقول لك تمسك بالسنة فى علمك وعملك وتمسك بتعرفى إليك فى وجد قلبك، وأعلم أنى إذا تعرفت إليك لم أقبل مر

(1) Mystics of Islam, p. 72.
(2) Mystics of Islam; p. 12.

السنة إلا ما جاء به تعرفى، لأنك من أهل مخاطبتى تسمع منى وتعلم أنك تسمع منى كلها وترى الأشياء كلها منى"(١)

وهذا فى رأى "تيكلسون" يشير إلى قول القائل أنه لما كانت السنة عامة فى شمولها لم تفرق بين الأفراد من الذين يطلبون الجنة والذين يطلبون الله، بيد أنها فى الحقيقة تشتمل على كل ما يتطلبه الشخص ويدرك الأنسب منها لكل حالة بأسباب المعرفة التى يرسلها الله إلى القلب، أو بأسباب الهداية.

ويعتقد "تيكلسون" مع عامة الصوفية أن "النفرى" يرى أن العارف لا ضير عليه إن اختلف إلهامه مع ظاهر الشريعة فهذا الاختلاف ظاهرى فحسب، ذلك أن الدين يخاطب عامة الناس من المحجوبين عن طريق عقولهم، أو عن طريق المنطق، أو عن طريق الحديث أو ما إلى ذلك أما المعرفة فإنها للمصطفين الذين غسلت أرواحهم وأجسادهم فى النور الخالد.

وقد قررت المعرفة حقيقية مهمة اعتقد فيها المتصوفه، وهى أن "حسنات الأبرار سيئات المقربين".(٢)

وفى الطريق إلى المعرفة الكشفية يختار السالك أن يركب مركبا يتناسب ومشقة الطريق لذلك يحذر "النفرى" السالك من الاعتماد على صالحات الأعمال فى الوصول إلى الله، لأن هذه الأعمال ليس أفضل من السفن الغريقة التى لن تصل إلى الشاطئ، وعليه إن طلب الله أن يتوكل عليه توكلا خالصا، فإن لم يتوكل عليه توكلا خالصا وترك نفسه تثق فى

(1) Ibid, p. 72.
(2) Ibid, p. 73.

الأغيار، فهو ما يزال متعلقا بلوح، وثقته بالله وإن كانت أعظم إلا انها ليست كاملة.

ويذكر "تيكلسون" "موقف البحر" دليلا رمزيا على كيفيه الوصول إلى الله حتى أشار "النفرى" إلى ذلك بقوله "أوقفنى فى البحر، فرأيت المراكب تغرق، والألواح تسلم ثم غرقت الألواح"[1]

ويعلق "د. جمال المرزوقى"[2] على ذلك بقوله: فالعالم يعتمد اعتمادا كليا على الأسباب فى الوصول إلى الله تعالى وباعتماده على هذه الأسباب على اختلافها يمكنه الوصول، وبدونها لا يتهيأ له هذا الوصول وهو أشبه براكب البحر الذى يعتمد على المراكب.

أما "العارف" فاعتماده على الأسباب أقل من اعتماد "العالم" ذلك أنه يتعلق بالألواح وليس بالمراكب ولكن نهاية كل منهما الغرق.

وحاصل ذلك أن من يعتمد على الأسباب ويظن أنه بذلك يتعرف إلى الله تعالى فهو مخطئ، وأن التعرف فضل وهبه من الله تعالى يهبه من يشاء من عباده، أى أن المعارف هى واردات من قبل الحق تعالى، وليس للعبد من حيث علمه فيها شئ.

ويرى "النفرى" أن ما يعتقده بعض الناس من أن وسيلتهم للنجاة والوصول ليست وسيلة آمنه والسفن التى تعبر العباب لا يمكن أن تجرى

---

(١) نقلا عن المواقف والمخاطبات لمحمد بن عبد الله النفرى. شرح يوحنا آربرى. لندن ١٩٣٥. ص ٧.
Arberry A. J. The Mowaqit and Mukla taloat; Al – Niffari with other fragments, with translation; London 1935, p. 7.

(٢) جمال أحمد المرزوقى. تجريد التوحيد للنفرى. الزهراء للإعلام العربى. القاهرة ١٩٩٤م. ص ١٨٨.

على اليابسة "فلا يسلم من ركب البحر" (وراكب البحر الذى يتخذ السفينة آلة لعبور البحر فهو من هنا يعتمد على الأسباب الثانوية، ولا يعتمد على السبب الأول).[1]

ويقول "النفرى" "خاطر من ألقى بنفسه ولم يركب" فمن يرفض العلل الثانوية شأنه شأن من يقذف بنفسه فى العباب، والصوفى الذى يركب هذا المركب فى خطر دائم لأنه أدخل الهوى، ومن يرفض شيئا لهوى فى نفسه فهو فى حاله أشر من حال من لم يرفضه، فلعله برفضه الصالحات من الأعمال والأمل فى الجنة وما جرى مجراها لا لوجه الله بل لمحض عدم الاكتراث أو لنقص فى المشاعر الروحية.

"not for Gods Sake but from sheer indifference and Lock of spiritual feeling"[2]

وقال لى "فى المخاطرة جزء من النجاة"

وذلك بعض النجاة لا غير لأن كمال إنكار الذات لم يتحقق بعد، إن كمال النجاة إنما يكمن فى محو الأسباب الثانوية التى لا توصل إلى الله، وهو فى النشوة التى تنشأ من رؤية الله، بيد أن هذه هى المعرفة وهو الإلهام الذى يحظى به صوفية أقل درجة، لكن العارف على الحقيقة لا يخشى خطراً لأنه لا يملك شيئا، والنجاة فى الاعتماد على الله تعالى والرضا بما يبدى، والاختيار كما يختار وهو حال المحبين، والمحبة أشرف مراتب العوام وفيها جزء من النجاة لا النجاة كلها؛ لأن العارف ألقى بنفسه فى

(1) Mystics of Islam, pp. 74 – 79.
(2) Ibid; p. 75.

البحر لا بربه وإنما يلقى نفسه بنفسه أولا فلو أراد النجاة لالقى بنفسه بربه وهذا لا يحدث إلا بعد التجلى وذلك سلوك العارفين... وكل ما من النفس مذموم إذ هى إنما تحصل الخير بفنائها فكمال المعرفة لا يحصل إلا بفناء النفس.(١)

وإذا كان فناء صفات النفس وسيلة النجاة فإن الاعتماد على الأسباب الثانوية يحجب السالك عن الوصول، ويرده عن عالم الحق إلى عالم الظاهر. وهذا ما يقصده "تيكلسون" من قول "النفرى" فى موقف البحر وقال لى: – وجاء الموج فرفع ما تحته وساح على الساحل أى ردتهم إلى عالم الحجاب ومحل الاغتراب.(٢)

ويمضى موقف البحر ويمضى "تيكلسون" فى رسم صورة العارف والمكاشف فيرى أن من يجعل شعائر العبادة الظاهرة عمدته فى الوصول إلى الله فإنما يعتمد على الهباء – قال "النفرى"– وقال لى "ظاهر البحر ضوء لا يبلغ، وقعره ظلمة لا تأمن وبينهما حيتان لا تستأمن".(٣)

ومعنى ذلك أن السلوك على مجرد الظاهر بغير عشق غالب ولا شوق جاذب، هو اعتماد على ضوء لا يبلغ لبعد طريقه وانقطاع فريقه وعدم النفع برفيقه، وإن كانت طريقة إلى الله تعالى ليس فيها رفيق غيره، لأن الميل

---

(1) Ibid; p. 76.

راجع النفرى، المواقف والمخاطبات موقف البحر، ص ٧.

See to The Mawaqif; P. 31.

راجع: عفيف الدين البلمسانى، شرح مواقف النفرى، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور – جمال المرزوقى، الناشر مركز المحروسة، القاهرة، طبعة أولى مايو ١٩٩٧، ص٩٩، ١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(3) Mystics of Islam; p. 76 – 77.

إلى السوى فيها حرام، وأما قوله "وقعره ظلمة لا تأمن، معناه عدم الاعتماد على شيئ من الظاهر بالكلية هو ظلمة ليس فيها طريق مرئى – وأما الحيتان التى لا تستأمن فالسلوك بين ظاهر البحر وقعره هو التوسط بين الظاهر المحض والباطن الصرف وفى حال كهذا قد تظهر الطريق بعض الظهور إلا أن الشبه والقواطع فيه كثيرة.

وأما قوله لا تركب البحر فأحجبك بالآلة.[1]

فالمراد بذلك كما يقول "تيكلسون" أن الاعتماد على غير الله يحجب السالك عن الله ويحول بينه وبينه.

وقوله وقال لى – "ولا تلق نفسك فيه فأحجبك به" معناه فأحجبك بالإلقاء – أى أحجبك بالعمل لا أحجبك بالبحر، فإن البحر وإن كان محل العطب فهو أيضا محل الحصول، والإلقاء هو العمل، ومن يعتبر يأتيه عمله هو دون غيره وينسبه إلى نفسه فهو بعيد عن ربه، محجوب بعمله مفتون به.[2]

وقوله وقال لى: "فى البحر حدود فأيها يقلك" والحد وهى الدرجات المختلفة للرياضة والمجاهدة الروحية وعلى الصوفى ألا يعتمد على أى منها، ومعناه، أن فى البحر حدود وهى مراتب السلوك، فلا يستند السالك فى سلوكه إلى حد من الحدود فلا شئ فيها يصلح للسالك إلا ما يقلك، فأى

---

(1) Mystics of Islam, p. 77.
(2) Ibid, p. 77 – 78.

راجع أيضا جمال المرزوقى (الدكتور)، شرح مواقف النفرى، ص ١٠٣.

هذه الطرق يصلح للسالك فعليه ان يسلكه وأفضل هذه المسالك الطريق إلى الحق.

وفى الطريق إلى الله لا يجوز للسالك أن يجعل وجهته غير الله - وقال لى: "إذا أمر الصوفى صوته الباطن أن يجعل وجهته غير الله فهو يخدعه" بمعنى إذا حدثته نفسه بالاتجاه إلى غير الله فهى تخدعه.[1]

وقال لى: "إذ وهبت نفسك للبحر فغرقت فى كنت كدابه من دوابه" معناه - من وجهة نظر "نيكلسون"[2] - إنه إذا اعتمد الصوفى على الأسباب الثانوية من عند نفسه أو تركها من عند نفسه فهو لابد ذاهب مذهب الضلال، فإذا ألقى السالك نفسه للبحر فهو هالك لا محالة بشبهه من الشبه. لذلك يجب ألا يكون للنفس مدخل فى الإرشاد إلى الطريق لا بكسب وهو الركوب المشار إليه، ولا بترك وهو الإلقاء المشار إليه حتى يتبين له الطريق الصحيح والمطلوب.

ثالثاً- شهود الأحدية فى الوجود:

العارف عند "نيكلسون" يعاين عنصر الحقيقة فى الدين، مع أن معرفته ليست مستمدة من الدين أو من أنواع المعرفة البشرية، إنما هى قاصرة على الصفات الربانية، والله يكشف معرفته لأوليائه المتفكرين فيه - ويدلل "نيكلسون" على وجهه نظره بآراء "ذو النون المصرى" الذى يرى ان العارفين ليسوا أنفسهم ولا يجدون فى أنفسهم، وهم ما كان لهم وجود بالله وفى الله، ومن نطقت ألسنتهم بكلمات الله ومن صاروا بعزا الله وبه يسعون

---

(١) جمال المرزوقى (الدكتور)، شرح مواقف النفرى. موقف البحر. ص ١٠٣.
(2) Mystics of Islam, p. 77.

وبه يبصرون، والعارف يتأمل الصفات لا الذات، إذ يظل حتى فى المعرفـه أثر ضئيل من الإثنينية لا تختفى إلا فى حال فناء الفنـاء وهـو التلاشـى المطلق فى الربوبية الصمدية، والصفة الأساسية هى الوحدانية، والوحدانية الإلهية قاعدة المعرفة الأولى.

والمسلم والصوفى كلاهما يعلن أن الله واحد، ولكن الجملـة تحمـل معنى مختلف عند كل منهم، فالمسلم يرى أن الله فرد فى ذاته وأنه لا يماثل أحدا من الموجودات إطلاقا والصوفى يرى أن الله هو الموجود الحق الأحـد الذى يكمن وراء الظواهر جميعا.[1]

إلا أن المعرفة الحقيقية كما يعتقد "تيكلسون"- نقلا عن "القشيرى" - ليست مجرد العلم بوحدانيته، ذلك الإيمـان العـام الـذى يعتقـده معظـم المؤمنون، كما أن المعرفة ليست علماً من علوم العقل والمنطق ولا هى من علوم البرهان والنظر لكنها معرفة خاصة بأوليـاء الله الصـالحين الـذين يعرفون صفات الوحدانية بقلوبهم كشفا ومشاهدة وبدون واسطة يقول "ذون النون": "إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدانيته التى يـؤمن بهـا المؤمنون جميعا، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التى هى علـوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء، ولكنها معرفة صفات الوحدانية التى لأوليـاء الله خاصة لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم فيكشف لهم ما لا يكشـفه لغيرهم من عبادة".[2]

---

(1) Ibid; p. 79.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه. ص ١١٥ نقلا عن الرسالة القشـيرية. ص ٩.

ويؤكد "تيكلسون" أن المعرفة بالله هى ذلك النور الخالص الذى يغمر القلوب ويبهرها بحيث تتحير فى معرفة الله؛ لأن حيرة العبد فى الله على قدر معرفته به".[١]

والمشاهدة كما هو واضح فى مقولات الصوفية مقام ينكشف فيه سر الحق فى كل مجلى من مجال الخلق ولا تحدث المشاهدة أو الكشف إلا بعد انجذاب روحى فائق يتجاوز فى روحانيته كل تفرقة ممكنة بين الذات والموضوع، أو بين الحق والخلق بحيث يشاهد الصوفى الحقيقة المطلقة شاملة وعامة فى كل شيئ.

ولا تتم المشاهدة إلا فى حال من البصيرة العميقة، والبصيرة وحدها القادرة على تلقى البوارق والخطفات النورانية التى تحصل للعارف على الطريق إلى ذلك النور الأعظم الذى يفض الحجب ويكشف الأسرار وتحصل معه معرفة سامية أخص ما يميزها أنها وهبية، تنزل إلى قلب العبد لا بإرادته هو، بل بإرادة الله وإيثاره على غيره من بنى البشر وهذا ما يقصده الفراء حين يقول: "من لم يؤثر الله على كل شيئ لم يصل إلى قلبه نور المعرفة"[٢]

وعندما يشرق نور المعرفة المقدس على قلب الصوفى فإنه يظن أنه العالم كله وفيه الإنسان واحد مع الله بالضرور، فالعالم كله يعد فى نظر

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٢) إبراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص ١٠٧.
راجع أيضا السلمى. طبقات الصوفية، ٥٠١.

العارفين فيضا صدر عن الله دون الإخلال بوجدانيته كأشعة الشمس مع الشمس، أو هو كالمرآة التى تنعكس عليها الصفات الربانية.

والشعراء الصوفيون وصفوا ظهور الذات الأحدية بمزيج من الخيال الجميل يقول "تيكلسون" – على لسان "جامى" – من الأبدية كشف المحبوب حجاب جماله فى فردانية الغيب ثم رفع المرآة إلى وجهه وكشف عن جماله لنفسه – الكل واحد فلا إثنينية ولا أثر للأنت والأنا.(١)

ويعرض "الجامى" الصلة بين الله والعالم على نحو أكثر تفلسفا موضحاً الأحدية الخاصة بالذات الصمدية، والإطلاق لها عن جميع المظاهر والحدود والتكثر، وعلى النقيض من ذلك إذا تم النظر إلى هذه الذات من جهة تكثرها وتعددها الذى فيه تبدى نفسها، فهى حين تتلبس بالمظاهر فهى العالم المخلوق أجمع، وبالتالى فالعالم هو التعبير المعاين والمشاهد الظاهر عن الحق، والحق هو حقيقة العالم المغيبة الباطنة، ومن قبل أن يكون العالم مشهوداً كان متحداً مع الحق، والحق بعد أن صار العالم مشهوداً أضحى متحداً به.(٢)

وإذا كان التوحيد غاية من أهم غايات المعرفة بالله فقد أصر "تيكلسون" على أن مقصد الصوفية هو الاتجاه إلى توحيد الواحد، وهو كما يقول العارفون: تحقيق القلب بإثبات وحدانيته بكمال صفاته وأسمائه فإنه المتفرد بالعز والقدرة والسلطان والعظمة، "الحىّ" الدائم الذى ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير، بلا كيف ولا شبه ولا مثل، بنفى الأضداد

---

(1) Mystics of Islam; p 83.
(2) Ibid; p. 82 – 83.

والأنداد والأسباب عن القلوب، فالموحد لم يحضر فى شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث هو واحد.(١)

إلا أن "تيكلسون" يخلط فى الواقع بين مفهوم التوحيد ومفهوم التوحد، وبين مصطلح "الواحدية" "Oneness" ومصطلح "الأحدية" "Unification"(٢) "فالواحدية هى مرتبة الصفات والأسماء والشئون الكونية وهى منبع الكثرة وأما الأحدية فهو الذات عندما تتجرد عن صفاتها وعوارضها ولواحقها، وهى ليست وصفا للواحد بل هى ذاته".(٣)

"والتوحيد" إطلاق الذات الإلهية عن كل قيد حتى ولو كان قيد الإطلاق.(٤) وأما مصطلح التوحد الذى أشار إليه "تيكلسون" فيعنى عنده اتحاد المظاهر بالواحد، أو توحد العالم المشاهد والمعاين مع الحق وهذا مذهباً فى وحدة الوجود أو الاتحاد وليس مذهبا فى التوحيد.

والاتحاد على ما يذكر جامى يتهيأ بجعل القلب واحداً وذلك بتطهيره وحبسه عن الاتصال بشيئ عدا الله، سواء من حيث الرغبة أو الإرادة وسواء فى العلم أو المعرفة، ورغبة الصوفى أو إرادته لابد أن تصرف تماما عن الأشياء جميعا المرغوب فيها والمراده، ولابد كذلك أن تطرد من خياله الواعى بكل موضوعات العالم وأن يتوجه بكليته إلى الله لا غير وألا

---

(١) أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، تحقيق بدون طباعة، ص ٢٤٦.

(2) Mystics of Islam; p. 83.

(٣) إبراهيم ياسين "الدكتور"، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م، ص ١٠٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٥.

يذكر معه غيـره He shoud not be consciousness of anything besides.[١]

ويحاول "تيكلسون" أن يوضح الفرق بين الاتحاد والأحدية فيقول: بأن ظهور الغيرية إلى جانب الأحدية حلم خادع كذاب.

والمعرفة إذن، هى التوحد وإدراك حقيقة ظهور الغيرية إلـى جانـب الواحدية كحلم زائف، والمعرفة كالشبح الذى يتردد على غير المحبين طوال حياتهم وينصب هذا الشبح كحائط من ظلام دامس بينهم وبين الله.

إن المعرفة تعنى أن لا يكون الإنسان موجوداً، وإنما يجب أن تغلـب الصفات الربانية على الصفات الجسدية فلا يرى العارف شيئا غير الله، أما إذا اعتبر لنفسه وجوداً مستقلا بذاته بدت له أنانيته الباطلة واستترت منـه حقيقة الله، كما يقول "تيكلسون"[٢] وهو تأكيد على اختلاط المفاهيم عند هذا المستشرق المتصوف.

ومما يؤكد هذا ما ذكره على لسان "النفرى" من يقم للكشف الربـانى اعتبار فهو آثم بالشرك، من حيث أن الكشف يستلزم كاشفا ومكشوفا، ومن يقم للمكشوف وهو جزء من الكون وزنا، يقم وزنا لشيئ سوى الله .. وهو عمل الأنا[٣] وهو يقصد عدم وجود الأنا فى مواجهـة الـذات المطلقـة لأن المعرفة الكشفية لا تستلزم كاشفاً ولا مكشوفا ولا أنا ولا هـو، بـل الكـل واحد.

---

(1) Mystics of Islam, p. 83.
(2) Mystics of Islam; p. 85.
(3) Ibid, p. 85.

وقد أدرك "تيكلسون" أن هذه العبارات وأمثالها توضح أن ما يسميه الصوفية معرفة يشبه ما يسمى عند الهلينين "غنوص" وهو نوع من الذوق لا دخل للعقل فيه، وشهود للحق فى القلب الذى استضاء بنور الله، ثم أن المعرفة تتضمن فوق ذلك فناء إنية العبد بذهاب صفاته البشرية عنه والبقاء بصفات الله، وكل هذا من فعل الله نفسه – أو كما قال القديس "بولس" للجلاطيين الذين تنصروا على يدية الآن وقد عرفتم الله أو بالأحرى عرفكم الله بنفسه كذلك ينسب الصوفى كل معرفة بالله إلى الله نفسه، لأن الله هو الذى يرفع عن العارف حجاب الغيرية والإثنينية بحيث يصبح العارف عين المعروف ويعتقد "تيكلسون" أن الصوفية لا يقصدون غير هذا المعنى عندما يتكلمون عن معرفة الأحدية الإلهية، وفى رأيه أن هذا هو التوحيد الذى كان يعلمه "الجنيد البغدادى" المتوفى ٢٩٧.[١]

رابعاً- العلاقة بين الفناء والفراسة كحاسة فائقة:

يتضح لنا الآن أن "تيكلسون"[٢] يربط بين الفناء والمعرفة، ذلك النوع من العرفان الذى هو نوع من الذوق الخالص الذى لا دخل للعقل فيه، وشهود للحق فى القلب الذى استنار بنور الله، ثم أن المعرفة تتضمن الفناء، أو فناء أنية العبد بذهاب صفات البشرية والبقاء بصفات الله.

وكيف لا يفنى الصوفى عن نفسه الواعية وتنمحى آثاره وقد تجلى له الحق فى سامى عظمته وانكشف له جمال انكشاف لمحة برق، وشعر

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١١٦.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١١٦.

راجع رسالة القشيرى، ص ١٣٥، واللمع. ص ٢٩.

بالقرب منه شعورا يعجز اللسان عن وصفه؟! وهنا يتساءل "تيكلسون"[١] أليس من الضرورى أن تنمحى كل تفرقة بين الشاهد والمشهود لأن الحق فى هذا المقام هو كل شيء وكل ما عداه عدم محض؟.

وتتلازم المعرفة ورؤية قلبية نافذة تلك الرؤية التى عرفها "أبو نصر السراج" فى لمعه بأنها: "نظر القلوب إلى ما توارى من الغيوب"[٢].

ونور اليقين الذى يرى به القلب ربه هو شعاع من نور الله قذف به فيه، وبدون هذا الشعاع لا تكون الرؤية ممكنة وهو تفسير الآية الكريمة فى قوله تعالى **﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درى، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء﴾**[٣].

ويتحدث "تيكلسون" عن قوة خارقة تنشأ فى قلب الصوفى يسميها "الفراسة" "The power of discernment" [٤]. هذه القوة قادرة على النفاذ عبر الحجب، وهى نفس القوة التى تحدث عنها "أبو الحسين النورى" عندما سئل من أين تولدت فراسة المتفرسين؟ فقال: من قوله تعالى **﴿ونفخت فيه من روحى﴾** فمن كان حظه من ذلك النور أتم كانت مشاهدته أحكم، وحكمه بالفراسة أصدق[٥].

---

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١١٨.

(٢) اللمع، ص ٣٥.

(٣) سورة النور، الآية ٣٥.

(4) Mystics of Islam, p. 51.

(٥) الرسالة القشيرية، ص ١٣٩.

ويعلق القشيرى على ذلك بقوله: .. ان لله تعالى خص المومنون ببصائر وأنوار بها يتفرسون. وهى فى الحقيقة معارف. وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم (فإنه ينظر بنور الله)، أى بعلم وبصيرة يخصه الله تعالى به، ويفرده به من دون أشكاله وتسميه العلوم والبصائر أنوارا غير مستبدع، ولا يبعد وصف ذلك بالنفخ، والمراد منه الخلق"[١].

ويتحدث "ابن عربى" عن نفاذ هذه الحاسة عبر حجب الأكوان فيرى أن القلب عندما يصبح مزودا بهذه الحاسة الفائقة فإنما ينفذ عبر الطباق، ويتصفح الأوراق بعد الوصول إلى أول "منزل من منازل الغيب"[٢].

وهكذا يتحدد مكان هذه الحاسة الفائقة فى القلب الموسع - كما قدمنا- الذى ينشط ليصبح حاسة كونية أو حاسة تجمع أطراف الكونين الظاهر والباطن كما يذكر الدكتور إبراهيم ياسين[٣].

ويتحدث "S.A Stewart" عن هذه الحاسة بقوله: "إنها حاسة مقدسة لا زمن فيها "Salmon sense of timeless being"[٤] ويصفها "وليم جيمز" "W. James" بأنها حالة من الوعى العميق أو الحاد "Extreme state of Mystical Consciousness"[٥] كما ذكرنا عند حديثنا عن القلب والروح.

---

(١) المصدر السابق. ص ١٣٩

(٢) ابن عربى. مشاهد الأسرار القدسية مخطوط مكتبة المالح. ق ٧١. ٧٢ ويراجع فى ذلك أيضا سعاد الحكيم، المعجم الصوفى. طبعة بيروت. مادة قلب.

(٣) مدخل إلى التصوف الفلسفى. ص ٩٣

(4) A study in the nature and the development of man's spiritual consciousness, pp. 50-55.

(5) W. James. The varieties of religions Experience: London. 1949. p. 45.

وتنشأ هذه الحاسة من وجهة نظر العلامة "نيكلسون" فى حالة من الفناء التام عن العالم وعن النفس، وفى مرحلة يتوقف فيها الوعى بالعالم وبالذات، وفى لحظة من التأمل والتركيز الكامل على فكرة الألوهية "upon Concentration the thought of God"

وتتلازم المعرفة وحال الفناء المقترن بنشأة البصيرة القادرة على تلقى البوارق والخطفات النورانية التى تحصل للعارف على الطريق إلى ذلك النور الأعظم الذى يفض الحجب ويكشف الأسرار. وتحصل معه معرفة سامية، أخص ما يميزها أنها وهبية تنزل إلى قلب العبد لا بإرادته هو بل بإرادة الله وإيثاره له على غيره من البشر، وهذا ما يقصده "الفراء" حين يقول: "من لم يؤثر الله على كل شيء لم يصل إلى قلبه نور المعرفة"[1].

ولما كان الرسول (ﷺ) قد نبه إلى كيفية نظر السالك الفانى إلى الله تعالى قائلاً "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور ربه" فإن قوله جل شأنه ﴿إن فى ذلك آيات للمتوسمين﴾ قد تم تفسيره على نحو يتوافق مع نور الفراسة الذى يهجم على القلب فجاءت كلمة "المتوسمين بمعنى المتفرسين" الذين أضاء الله قلوبهم بنور الحق[2].

يقول الواسطى: "إن الفراسة سواطع أنوار لمعت فى القلوب، وتمكين معرفة حملت السرائر فى الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد الأشياء من حيث أشهده الحق سبحانه إياها فيتكلم على ضمير الخلق[3].

---

(1) Mystics of Islam, p. 55.

(٢) الرسالة القشيرية (طبعة صبيح)، ص ١١٥.

(٣) المصدر السابق. ص ٥.

وهو هنا يربط بين أنوار المعرفة التى يقذفها الله فى قلب عبده والتى تحمل من المعارف الغيبية والعلوم اللدنية ما يخص بها الله عباده من خاصة أهل الله الذين يشهدهم الحق بنوره وينطقهم بلسان غيبه. وهؤلاء هم المتوسمون العارفون الذين ينظرون بنور الله. وسئل بعضهم عن الفراسة فقال: "أرواح تتقلب فى الملكوت فتشرف على معانى الغيوب فتنطق عن أسرار الخلق نطق مشاهدة لا نطق ظن وحسبان"(١).

ويقول: "الحسين بن منصور الحلاج"، "الحق إذا استولى على سر ملكه الأسرار فيعاينها ويخبر عنها"، وسئل بعضهم عن الفراسة فقال: "أرواح تتقلب فى الملكوت فتشرف على معانى الغيوب فتنطق عن أسرار الخلق نطق شاهدة لا نطق ظن وحسبان"(٢).

فالفراسة أداة القلب العارف وهى مما يخلقه الله فى قلب العبد وقد تكون من نعم الله على بعض عباده وإن كانت خفية(٣).

ولا تنشأ الفراسة إلا فى حال من الجذب والفناء والفناء هو: تغيير معنوى للروح بإفناء ميولها ورغباتها، وهو تجريد عقلى، أو فناء العقل عن المدركات، والأفكار والأفعال والأحاسيس بانحصاره فى التفكير فى الله(٤).

ويعقد "تيكلسون"(٥) مقارنة بين الفناء الإسلامى والنرفانا "البوذية" فيراهما متشابهان تماماً لأن المرحلة الأولى هى فناء النفس وأحوالها

(١) الرسالة القشيرية (طبعة صبيح)، ص ١١٦.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٦.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٧.

(4) Mystics of Islam; pp. 60. 61.
(5) Ibid., p. 61.

الذميمة وهو فناء يستلزم البقاء فى نفس الوقت، وهو بقاء الصفات الحميدة. وتلك طريقة جذبية بالضرورة طالما أن جميع صفات النفس شرا بالنسبة إلى الله، ويلاحظ أن "تيكلسون" هنا يختلف مع ما جاء فى آيات القرآن الكريم من أن النفس فيها من الصفات ما هو ذميم وما هو حسن. لقوله جل شأنه **﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾**[1] ولا يستطيع أحد أن يجعل من نفسه أخلاقياً تماماً أو خالصاً من النفس تماماً فهذا يحدث له بالنور الإلهى والجمال الإلهى المقذوف فى القلب.

وبينما تشير المرحلة الأولى إلى النفس الأخلاقية "Moral self" فإن المرحلة الثانية تشير إلى النفس العاقلة المدركة وإذا ما تم تبنى التصنيف المتبنى من الصوفية المسيحيين، فإننا سننظر إلى المرحلة السابقة على أنها حياة التطهير، والمرحلة الثانية باعتبارها الهدف من حياة الاستنارة والإشراق، وأما الطور الثالث والأخير فيمثل أعلى مرحلة من الحياة التأملية Contemplative life[2].

ويحدث هذا فى حال الفناء المصاحب لتمدد الحواس والتحول الأخلاقى لكل الملكات والعواطف والرغبات، وكذلك هى مصاحبة لتحول العقل عن الأحاسيس والتصورات والتركيز على الألوهية كما قدمنا.

يقول "تيكلسون": أن الفناء يشتمل على مراحل واتجاهات ومعانى مختلفة يمكن تلخيصها على النحو التالى.

---

(١) سورة الشمس، الآيات ٧: ١٠.

(2) Ibid., p. 61.

١- التحول الأخلاقى للروح من خلال انطفاء كل عواطفها ورغباتها "Extinction of all its passions and desires".

٢- الامتصاص العقلى أو الفناء عن العقل وعن كل موضوعات الإدراك والتصور، والأفعال والمشاعر من خلال التركيز على فكرة الألوهية. "Concentration upon the thought of God". وهذا التركيز يعنى التأمل فى الصفات الإلهية.

٣- توقف كل الأفكار الواعية حتى يصل الفانى إلى أعلى مراحل الفناء وهى الفناء عن الفناء "The passing away of the passing away"[١].

وفى شرح "تيكلسون" على "ترجمان الأشواق"[٢] يتحدث عن "المعراج الروحانى" الذى يكون، طريقاً إلى مقام التجريد والتنزيه حيث يصل القلب إلى تحقيق وسعه الذى ورد فى الأحاديث فيكون أكثر اتساعاً من السماء والأرض ويصبح قابلاً للتجلى الإلهى.

ولاشك أن من خصائص هذا النوع من المعرفة أنها هبة من الله وفضلاً منه ومكرمة، ومع ذلك فإن ثمة معراجاً، قدره الله بعناية لبلوغ النفوس، هذه الموهبة الباطنة بمقدار ما ترتفع عروجاً إلى مقامات أعلى من الكمال، وهذه المعرفة كما يرصدها "تيكلسون" نقلاً عن "ابن الفارض"، و"ابن عربى" وغيرهما من الصوفية الذين قدمنا هى، إما مكاشفة أو تجلى

(1) Ibid, p. 60.
(2) Tarjuman Al Ashwaq, p. 52.

أو مشاهدة عيان، وهى أشكال تتداخل وتختلط كما ينقل "آسين بلاسيوس"[١] عن "ابن عربى" أيضاً.

وقد أوضح "تيكلسون" أن أداة المعرفة الكشفية، هو القلب المزود بملكة فائقة يمكنها النفاذ عبر حجب الأكوان وحجب النفس، وهى الفراسة أو البصيرة التى تحدث عنها "الغزالى" باعتبارها لطيفة ربانية شفافة لها بالقلب تعلق.

ويجرى هذا النمط من المعرفة والأدوات التى تتعلق بها على نحو ما جاء فى القرآن الكريم لقوله جل شأنه ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾[٢] وقوله، ﴿أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان﴾[٣]، وقوله عز وجل ﴿فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾[٤]، ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم﴾[٥]، ﴿وقالوا قلوبنا غلف﴾[٦]، ﴿فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون﴾[٧]، ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾[٨].

فقد جعل الله جل شأنه، القلوب مركزاً للفهم والتدبر، وكلما كانت هذه القلوب طاهرة شفافة كانت قادرة على المكاشفة والمشاهدة. وخص القلوب

---

(١) آسين بلاسيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، الكويت ١٩٧٩، ص٢١٢.

(٢) محمد – آية ٢٤.

(٣) المجادلة – آية ٢٢.

(٤) آل عمران – آية ٧.

(٥) البقرة – آية ٧.

(٦) البقرة – آية ٨٨.

(٧) المنافقون – آية ٣.

(٨) المطففين – آية ١٤.

بالإدراك الذوقى اليقينى والعلم بوحدانية الحق، وتتم هـذه المعرفـة عـن طريق الإلهام أحياناً، والرؤية اليقينية المباشرة أحياناً أخرى.

ويذهب "تيكلسون" فى تصوره للحاسة الفائقة مذهباً علميـاً عنـدما يؤلف بين ملكات مختلفة كالسر، والروح والقلب ليكشف فى النهايـة عـن بصيرة نافذة ومعرفة كمعرفة الأنبياء والأولياء.

الفصل الرابع

الحب الإلهى عند نيكلسون

الفصل الرابع

الحب الإلهى عند نيكلسون

تقديم:

ينظر "نيكلسون" إلى الحب عند شعراء الصوفية من المسلمين على أنه جذبات تعبر عنها عبارات المتغزلين من الشرقيين وهو يرى أن هناك لبسا شديداً يقع فيه القارئ حين يقرأ شعر لأشعار هؤلاء الصوفية فيظن أنها من القصائد الخمرية أو الغزلية.

وفى مذهب "نيكلسون" يشكل "ابن عربى" أعظم الإشراقيين العرب، ونظراً لغموض شعره ودقته واستعصائه على "بدر الحبش"، و"إسماعيل بن سودكين" كما يذكر الشيخ الأكبر فقد اضطر إلى كتابة شرحه المعروف "بذخائر الأعلاق فى شرح ترجمان الأشواق" حتى لا ينكر فقهاء دمشق أن ما كتبه هو من الأسرار الإلهية.(١)

ويطلعنا "نيكلسون" على أن شعر الصوفية حافل بخفايا الغيب الذى ينكشف فى شكل رؤى وبوراق تحمل صورا تكشف عن معان وتوحى بصور أعمق مما يبدو على ظاهرها.

ويؤكد على جنوح "ابن عربى" إلى الرمزية التى يتبناها العارفون ويضمنوها فى شعرهم ورؤاهم الغيبة.

---

(١) ابن عربى، ذخائر الأعلاق فى شرح ترجمان الأشواق. ص ٤.

ويتوقف نوع الرمزية التى يستخدمها الصوفى ويفضلها على المنحى الذى يسلكه الشاعر فإن كان ديّنا متروحنا تأتى أفكاره وقد تلبست بثياب الجمال الروحىَ، وتكشف صور الجمال المشتعلة عنده عن صفات الذات الإلهية التى تنكشف للمحب وتصور الواحد محجوبا بالكثرة المشاهدة بالكون.

ويدرك "تيكلسون" أن الصوفية قد اختاروا هذا الأسلوب الغامض كقناع للأسرار التى يريدون الاحتفاظ بها سراً، ويشكل هذا الأسلوب رغبة طبيعية فى هؤلاء الذين أدعوا أنهم يمتلكون هذه النظرية الجذبية الغامضة باعتبارها أمراً من أمورهم الخاصة، وهى شاهد على أن ما يعتقدون قد يعرض حريتهم للخطر – إذا لم تكن حياتهم نفسها –.

إلا أن الشعر العربى زاخر بأشعار فاسدى الأخلاق الذين امتلأ شعرهم برموز الخمر والسكر وهؤلاء لا يحسبون على التصوف الإسلامى النقى – ويقدم "تيكلسون" بعض الأمثلة على ذلك فى قول "جلال الدين الرومى" شعراً

الله ساقينا والله خمرنا *** والله يعلم أى حب حبنا

God is the Saqi and the wine

He Knows what manner of love is mine(1)

ويقول الرومى أيضاً:

فلما امتلأت عيناى بصورته صاح من باطنى صوت

---

(1) Mystics of Islam; P. 105.

حسنا فعلت يا ملك الخمر والكأس الفريدة

But when his Image all mine eye possessed a voice decended

Well done, O sovereign wine and peerless cup[1]

(١) الحب الصوفى وتسامى الأنا:

يشير "تيكلسون" إلى الحب على أنه المبدأ الأعلى للأخلاق عند الصوفية "وهو دواء داء كبريائنا وغرورنا بأنفسنا وهو الطبيب لضعفنا كله.. على نحو ما يذكر "جلال الدين الرومى".

ويستعير "تيكلسون" رأى "إمرسون" "**Emerson**" الذى يرى أن المحب ينظر إلى قسمات الجمال الربانى فى كثير من الأرواح، ويفرق فى كل روح بين ما هو ربانى من جمالها وما هو ترابى.

وحب الصوفية سواء فى الإسلام أو المسيحية قد انقلب إلى انجذاب وحماس بسبب الوقوع تحت تأثير "ديونيسيوس" وغيره من كتاب الأفلاطونية الحديثة ذلك الانجذاب الذى وجد فى الخيال الحسى للحب البشرى أفضل وسيلة للتعبير عن نفسه.

ويرفض "تيكلسون" بشدة رأى العميد "إنج" "**D. Inge**" الذى يعتقد أن الصوفية الآسيويون بصفة خاصة يضفون صبغة رمزية قدسية على

---

(1) Ibid., P. 107.

الانغماس فى شهواتهم والحسيات. وينشدون به تسامى الأنا والفناء عن كل ما يهبط بها إلى العالم المادى.

والحب فى نظر "تيكلسون" منحه ربانية شأنه شأن المعرفة، وليس شيئا يكتسب، ولو أن الخلق جميعا أرادوا تحصيل الحب ما استطاعوا، فهو هبه من الله للمحب.(١)

والحب هو إفناء النفس، هو السكر، هو هبة ومنة من الله، هو تأمل فى الجمال الإلهى، وهو تتبع للنور الإلهى وانتظار دائم للاصطفاء الإلهى عندما يكون القلب خالص من الأغيار.

والحب إلهام ربانى للروح يقهرها على أن تتعرف على طبيعتها كما تعرف ما وجدت من أجله، وهو ذلك الحنين إلى الأصل الذى جاءت منه فى السماء، وطالما ظلت الروح فى الأرض فهى غريب يبحث عن وسيلة يعود بها إلى موطنه، وليس هناك أفضل من الحب أداة تحمل الغريب إلى موطنه الإلهى.

ويقتبس "إكهارت" "Eckhart" قول القديس "أوغسطين"* عن الحب والمحبين "الإنسان هو ما يحب .. فلو أنه أحب حجراً لكان حجراً ولو أحب

(1) Ibid., P. 110.

* القديس أوغسطين هو أشهر آباء الكنيسة اللاتينية عاش فى الفترة من (٣٥٤ – ٤٣٠م) وقد مال إلى التدين بعد شباب طائش – ثم صار لاهرتيا فيلسوفا وعالم أخلاق – وجدليا، وحاول أن يوفق بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة، وأشهر مؤلفاته الاعترافات ومقاله عن الغفران وكان أوغسطين أسقف مدينة هيبون القديمة بالقرب من مدينة بحرنه بالجزائر.

بشرا لكان بشرا وإذا أحب الله ... لا أجرؤ أن أقول أكثر من ذلك لأننى لو قلت - كنت إلها - فإنكم قد ترجمونى.[1]

وكأنه هنا قد اطلع على معتقدات المسلمين فى الحب الإلهى، الذى يعد طريقاً وحيداً إلى الله - لقوله جل شأنه فى الحديث القدسى ما تقرب إلىَ المقربين بمثل ما افترضت عليهم - وما يزال عبدى يتقرب إلىَ بالنوافل حتى أحبه - فإذا أحببته صرت سمعه الذى يسمع به؛ بمعنى تتحول كل الحواس البشرية إلى حواس ربانية - فيصير العبد عبداً ربانيا - ولا نقول إلها كما فعل "إكهارت" بل نقول هو عبد يصبح وكل حواسه متجهة إلى الله عاملة على طاعته راغبة فى القرب منه، فلا يسمع العبد إلا بالله ولا يبصر إلا بالله ولا يتحرك إلا فى طاعة الله.

ويستعين "نيكلسون"[2] فى محاولة لفهمه معانى الحب الإلهى بأقوال وأشعار "جلال الدين الرومى" الذى طالما اتخذه مثالا على الحب الإلهى فيرى فى قوله مبادلة بين حب الروح لله، وحب الله للروح لأن الله فى حبه للروح يحب نفسه ذلك لأنه يعيد إلى ذاته ما أغترب عنها وهو ينشد فى ذلك شعرا:

يا روحى، بحثتك من طرف إلى طرف فما رأيت فيك غير المحبوب

يا روحى لا تدعونى مشركا إن قلت أنت هو

(1) Ibid., p. 118.
(2) Mystics of Islam; P. 118.

ويقول ايضا

أنت يا من عن الله يبحث وله يتعقب

لست بحاجة إلى البحث لأن الله أنت أنت

لماذا تبحث عن شئ لم يفقد منك

ليس غير كائن ولكن أين أنت - أين أنت - ياه - أين؟[1]

ولعل هذا الفهم راجع إلى ما جاء فى القرآن الكريم - **﴿قل الروح من أمر ربى﴾**[2] وقوله جل شأنه **﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين﴾**.[3]

ويتساءل "تيكلسون"

أين يكون المحب حتى يتجلى المحبوب بنفسه؟ إنه يكون فى مكان وليس فى أى مكان ولكن فى كل مكان لقد فارقته انيته وفنيت عنه. وهناك فى قاعة العرس يقام حفل زواج الروح.

إلا أن استخدام "تيكلسون" لعبارات مثل "الفناء" أو التلاشى أو الزواج الروحى هى من قبيل الأثر المسيحى والهندى البادى فى دراسات هذا

(1) Ibid. P. 119.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٨٥

(٣) سورة، الحجر، الآية ٢٩

المستشرق وكذلك دراسات كل من "وليم جيمز" - و"ايفيلين أندرهل" و هبولد وغيرهم.(١)

وهكذا يصبح الإنسان فى هذه النظرية فيضا أو انعكاسا أو تجليا لمثال الموجود المطلق بحيث أن ما يظن أنه وجود شخص هو فى الواقع عدم، والحب هو المحبوب والإنسان هو الله ولكن مع وجود فارق جوهرى، فصفات من أمثال الدائم الأبدى، والغانى هى وجهان للواحد يكمل أحدهما الآخر ولا غناء لأحدهما عن الآخر، والخلق هنا ظهور مشهود لتجلى الحق، والمحب سر المحبوب، إلا أن الإنسان ليس له أن يقول: أنا الحق لأنه ليس هو الحق؛ لأنه مهما كان من محاولة الاتصال بين المحدود والمطلق يظل العقل البشرى عاجزاً لأنه جزء وليس كل، كما يفهم "تيكلسون" من "ابن عربى".(٢)

ومن خواص شعر الحب الإلهى أيضا أنه جاء ليشير إلى معارف ربانية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية - وجُعلت فيه العبادة بلسان الغزل والنسيب لتعشق النفوس لهذه العبارات فتتوفر الدواعى على الإصغاء إليها يقول: "ابن عربى" فى ذلك شعراً:

---

(1) William James; the varieties of Religiou Experience; London & N ew York; 1901 – see Mysticism; P.P. 371 – 385.
Underhill E.; A study in the nature and the Development of Man's spiritual consciousness. P.P.350 – 371.
F.C. Happold; Mysticism; England 1996, P. 31 – 38 – 51.

(٢) راجع إبراهيم ياسين والدكتور، دراسة على طبيعة وتطور الوعى الروحى لدى الإنسان. طبعة دار الوفاء ١٩٨٩م، من ص ٥ إلى ص ٢٠ المقدمة، Mystics of Islam; PP. 148 - 163

كلما أذكره من طلل أو ربوع أو مغان كلما

وكذا إن قلت ها أو قلت يا وألا إن جاء فيه أو أما

وكذا إن قلت هى أو قلت هو ** أو هموا أو هُنّ جمعا وهما

وكذا السحب إذا قلت بكت ** وكذا الزهر إذا ما ابتسما

أو بدور فى خدور أفلت ** أو شموس وبنات تنجما

أو بروق أو رعود أو صبا ** أو رياح أو جنوب أو شما

أو طريق أو عتيق أو نقا ** أو حبال أو خيال أو رما

أو خليل أو رحيل أو ربا ** أو رياض أو غياض أو حما

أو نساء كاعبات نهد ** طالعات أو شموس ودمى

كل ما أذكره مما جرى ** ذكره أو مثله إن تفهما

منه أسرار وأنوار جلا ** أو على جاء بها الركب السما

لفؤادى وفؤاد من له ** ومثل مالى من شروط الغلما

صفة قدسية علوية ** أعملت أن لصدقى قدما

فأصرف الخاطر عن ظاهرها ** وأطلب الباطن حتى تعلما[1]

(1) Tarjuman Al – Ashwaq; P.14.

وهكذا يحيل "ابن عربى" شعر الحب الإلهى إلى رموز من كل لون وشكل، ويعبر عن كل ما فى الكون تعبيراً باطنياً - لا يصلح الظاهر فى فهم مراميه أو الوقوف على مقاصده - وتظل هذه الرموز مليئة بآيات الجمال والجلال مهما كان فيها من أمور حسية، فإن الخيال يأخذها بعيداً ويجردها من أمور الحس أو أشكال الوجود المادى لتتوفر على معارف ربانية وأسرار قدسية هى غاية الحب الإلهى.

ويذكر "ابن عربى" حكاية رمزية طريفة جرت له فى الطواف يقول: كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتى وهزنى حال كنت أعرفه فخرجت من البلاط من أجل الناس وطفت على الرمل فحضرتنى أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسى ومن يلبنى لو كان هناك أحد - يقول:

ليت شعرى هل دروا أى قلب ملكوا

وفؤاد لو درى أى شعب سلكوا

أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا

حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

قال فلم اشعر إلا بضربة بين كتفى بكف ألين من الخز فالتفت فإذا أنا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن منها وجها ولا أعذب منها منطقا ولا أرق حاشية ولا ألطف معنى ولا أدق إشارة ولا أظرف محاورة منها، فاقت أهل زمانها ظرفا وأدبا وجمالا ومعرفة فقالت: يا سيدى كيف قلت؟ فقلت:

ليت شعرى هل دروا ** أى قلب ملكوا

فقالت: عجبا منك وأنت عارف زمانك تقول مثل هذا القول أليس كـر مملوك معروف؟، وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة؟، وتمنى الشعور يـوذن بعدمها، والطريق لسان صدق فكيف مثلك! قل يا سيدى ما قلت بعده؟ فقلت:

وفؤادى لودرى ** أي شعب سلكوا

فقالت: يا سيدى الشعب الذى بين الشغاف والفؤاد وهو المانع له من المعرفة فكيف يتمنى مثلك ما لا يمكن الوصول إليه والطريق لسان صـدق فكيف يتجوز مثلك يا سيدى:[1]

ماذا قلت بعد؟ فقلت:

أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا

فقالت: أما هم فسلموا ولكن عنك ينبغى أن تسأل نفسك – هل سلمت أم هلكت يا سيدى؟– فماذا قلت بعده؟ فقلت:

حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

فصاحت وقالت: واعجبا...! كيف ينبغى للمشغوف فضلة يحـار بهـا والهوى شأنه والتعميم يُخدر الحواس ويُذهب العقـول ويُـدهش الخـواطر ويذهب بصاحبه فى الذاهبين فأين الحيرة ومن منا باق فيحـار والطريـق لسان صدق والتجوز من مثلك غير لايق. فقلت: يا بنت الخالة مـا اسـمك

(1) Ibid, P. 14.

قالت "قرة العين" "فأقبلت لى" ثم سلمت وانصرفت ثم أنى عرفتها بعد ذلك وعاشرتها فرأيت عندها من لطايف المعرفة ما لا يصفه واصف.(١)

وخلاصة هذه الحكاية الرمزية من وجهة نظر الباحثة أن "ابن عربى كان فى حالة حيرة وتساؤل، يبحث عن ذاته فى الطريق إلى الله ويتساءل أهو فى الطريق الصحيح أم أن قد انحرف عنه؟ ويعبر عن ذلك بقوله:

أتراهم سلموا أم تراهم هنكوا

كما يعبر عن حيرة أهل الهوى بقوله

حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

وحين اشتدت به الحيرة وغلبة الوجد، أنشأ من نفسه أخرى يحاورها يقول عنها: أنها أظرف محاورة وأدق إشارة، وأنها فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة، وإذا بهذه الذات الأخرى تكشف له عن وجه من المعرفة، فتذكره أن كل مملوك معروف، كما أنه لا يصح الملك إلا بعد المعرفة، وطالما أنه يملك وسائل المعرفة فإنه يعرف الطريق إليها، إلا أنه لو ظل يتمنى الشعور بالمعرفة فإنه سوف يفقد الطريق إليها، مما يؤذن بعدمها والطريق لسان صدق لا يتحقق بالتمنى وإنما بالعمل، فإذا ما تساءل "ابن عربى"

وفؤادى لو درى أى شعب سلكوا؟

---

(1) Tarjuman Al-Ashwaq: PP. 14 : 15.

- فإن نفسه التى أنشأها من نفسه تخاطبه لتبين لـه معـالم الطريـق فتذكره بأن الشعب الذى يذكر يقع بين الشغاف والفؤاد، وهـو مـانع يشكل حجاباً يحجب العارف عن معروفه فلا يجوز أن يسلك العـارف شعباً يحول بينه وبين ارتياد الطريق إلى المعرفة.

- فإذا ما تساءل "ابن عربى": أتراهم سلموا؟ أم تراهم هلكـوا؟، فإنهـا تفاجئه بقولها: فأما أنت فقد هلكت كونك تضع سـتراً بينـك وبـين محبوبك وترتاد شعبا يشكل حجاباً مانعاً لك من المعرفة.

- فإذا قال "ابن عربى": حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكـوا، فإنهـا تقف متعجبة لقوله: وتذكره أنه لا ينبغى للمشغوف أن يحار خصوصاً أن الهوى يذهب بالعقول ويخدر الحـواس ويُـدهش الخـواطر، لأن الإنسان هنا قد فنى بمحبوبة عن حبه بل فنى عن ذاته وذهـب مـع الذاهبين إلى الله فكيف يحار وأين الحيرة.

وهذه الحكاية الرمزية تمثل شكلاً من أشكال الحب الإلهى، الذى يجعل من الذات الإلهية أملاً منشوداً يتجه إليه السالك على أمل أن يخطى بالقرب من الله والبقاء به ومعه فانياً عن العالم وفانيا عن الآخـرين وفانيـا عـن الذات بحيث لا يبقى له إلا محبوبه.(١)

ويذكر "تيكلسون" أن شعر الغزل الصوفى قد يختلط فى الظاهر بأشعار الغزل إلى حد أنه يقرر أنه لم يقف على طريقة يستوضح من خلالها غرض

---

(١) إبراهيم ياسين، (الدكتور)، حال الفناء فى التصوف الإسلامى - دار المعارف - القاهرة ١٩٩٩، ص ص ٥٣ : ٧٧.

الشاعر - فلا نستطيع التمييز بين قصيدتين إحداهما يتغنى صاحبها بالحب الإنسانى والأخرى بالحب الإلهى.(١)

وينقل "نيكلسون" عن "جب" قوله: أن ليس للشاعر الصوفى صلة مباشرة بالفلسفة، ولكنه كما يقول: "جب" يدع قلبه يفيض بالمعانى المتعلقة بالوحدة الوجودية الشاملة، وبذلك الحب القاهر الذى هو الأساس الحقيقى القائم عليه كل شئ .. ويرى كيف كان الحق أصل كل وجود، يتخلل العالم بأكمله، فيضا عن فيض، كيف أضاء العقل الأول "وهو يستمد نوره من الواحد الأول، والنفس الكلية، وكيف أضاءت الأسماء الإلهية بالوجود الأمور العدمية التى تعكس كل ذرة فيها اسما من الأسماء كما تعكس المرآة المرئى.... .

ولكن الشاعر قد لا يقتنع بمجرد إدراك هذه الأسرار العالية، بل إن ذلك الحب الذى كشف له الأسرار ليضطره فى النهاية إلى طلب الاتصال بالحق".(٢)

"والحق" كما يصوره هؤلاء الشعراء، هو الجمال الأزلى المطلق المعشوق على الحقيقة، وقد تجلى فى جميع صور الجمال لكى يعشق، لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك، بل إن ما يسمى بالحب الإنسانى ليس على الحقيقة إلا حباً إلهيا وبرزخاً موصلا إليه، كما يفهم "رينولد نيكلسون"(٣)، وكما أوضح ذلك "ابن عربى" فى مقدمة ديوانه "ترجمان الأشواق".

---

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٣) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٩٢.

(٢) الحب الإلهى ووحدة الأديان:

إن حب "ابن عربى" هو ذلك الحب الذى استشعر روح المحبة الكلية السارية فى الوجود، فلم يجد أمامه شيئ إلا وشمله الحب الإلهى، يقول د. إبراهيم ياسين تعليقا على هذا النوع من الحب الذى، وصفه "نيكلسون" بأنه أساس الأديان جميعها[١]، إن كل شيء راح يتجه إلى المحبوب فى شوق صاعد إلى الكمال الإلهى الذى يتجلى فى صور الأشياء، فالحب هو المبدأ الذى يحكم كل التجليات والفيوضات، وهو على طريق صاعد من الأدنى إلى الأعلى ولقاء بين الأعلى والأدنى أو هو طريق دائرى يربط بين المحب والمحبوب، وبدلا من القول: إن الله يحب نفسه فينا، فإن صوفية المسلمين يحبون الله فيهم وينشدونه فى بواطنهم.[٢]

والمحب فى حالة شعور بالاتحاد هو شخص ذو حدس حاد عميق "Intuitive" وهو عاشق للألم، والأنا فى الحب هى أنا جديدة تتمتع بطريقة للإحساس والفعل كما يتمخض نموها عن تسامى الشخصية، كما تؤدى هذه العلاقات الجديدة مع الأنا المطلقة إلى تلاشى الذات وإيجاد نوع من الوعىّ المطلق، وههنا تحل الذات المقدسة محل الأنا البدائية التى تحظى بنوع من الحرية الحقيقية عندما تتذوق ثمار الانتصار الحقيقية المصاحبة لقوة ذلك الانتصار على الوعى البدائى، والذى يفسح مجالا

---

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور). فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٩٤.

(٢) إبراهيم ياسين "الدكتور"، مدخل إلى التصوف، البدايات، ص ٢٩٠.

لإعادة تشكيل الوعىَ بالانتقال إلى ما تطلق عليــه "إيفلــين أنــدرهل" "E- underhill" "الحياة الكونية" "Universal Life"[1]

ويذكر "تيكلسون" أن الحب المحض كالجمال المحض، ليس إلا منــه يتجلى لك فيك، فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرآة، فأعنم أنه هو المــرآة، أيضا هو الكنز، وهو الخزانة، أما "أنا" وأنت فلا محل لهما هنالك..

يقول "ابن عربى":

روحه روحى وروحى روحه إن شاء شئت وإن شئت شــاء[2] وهــذا الاتجاه إلى الكل الإلهى تجعل المحب يتحرى النماذج الكاملــةَ والتصــورات المثالية التى لا تقع تحت البصر مباشرة، وإنما يكون وجودهــا فــى عــالم المعقولات – وهذا الاتجاه ينقل الصوفى من العالم الخــارجى إلــى العــالم الداخلى حيث تستيقظ حاله من الوعىَ الذى يقود إلى الوعىَ بــأنهم يــرون الكل فى الله – وأنه ليس ثمةَ إلا الله.[3]

وهذا يقودنا مباشرة إلى نظرية "ابن عربى" فى وحدة الأديــان كمــا قدمها "تيكلسون" من خلال قول "ابن عربى":

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى

إذا لم يكن دينى إلى دينه دان

(1) John White, what is Enlightement MK. 1939, P.P. 441, 481

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، مدخل إلى التصوف، البدايات، ص ٢٩٣.

(٢) الفتوحات المكية، بتحقيق د. عثمان يحيى، الهيئة العامة للكتاب، جـ٤، ص ٣٧٣.

(3) What is inlightenment. U.K. Edition, P.P. 44 – 45.

لقد صار قلبى قابلا لكل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف .. وألواح توراة ومصحف وقرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالدين دينى وإيمانى أى فالحب دينى وإيمانى.(١)

وهكذا يجعل "ابن عربى" من الحب دينا عاما وشاملا يحوى فى داخله كل الأديان – فالإسلام واليهودية والوثنية، والمعابد والكنائس وحتى حظائر الغزلان هى جميعا تعبر عن دين واحد هو دين الحب.

ومن ذلك ما ينقله "تيكلسون" عن "جلال الدين الرومى":

لا الهـــلال ولا الصليـــب معبـــودى

ولا أنـــا كافـــــر ولا يهـــــودى

ولا فى الشرق ولا فى الغرب موطنى

ولا لى قريب من ملاك أو جن

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٩٤.
The Turjuman Al-Ashwaq, P. 19.

ولا طينتى من تراب ولا طل

فمن جديد أحيا فى روح محبوبى[1]

وكما رتب "الرومى" وحدة الوجود، ورتب "الحلاج" و"ابن عربى" وحدة الأديان أو القول بقدم النور المحمدى، نجد سلطان العاشقين "عمر بن الفارض" ينتهى من حبه وفنائه إلى القول: بأن الأديان مختلفة من حيث الظاهر، أما من حيث حقيقتها وجوهرتيها فهى واحدة ومهما اختلفت صور العبادة فيها فهى تدعو إلى عبادة إله واحد وعنده أن الأديان الثلاثة وهى اليهودية والمسيحية والإسلام منتظمة فى سلك واحد هو سلك التنزيل الإلهى على حد تعبير "د. أبو الوفا التفتازانى"[2] الذى يقدم شعر "ابن الفارض" فى هذا المجال:

وإن نار بالتنزيل محراب مسجد ** فما بار بالإنجيل هيكل بيعه

وأسفاره توراة الكليم لقومه ** يناجى بها الأحبار فى كل ليلة

وما زاغت الأبصار من كل ملة ** وما راغت الأفكار فى كل نحلة

وقد تشابه "ابن الفارض"، و"ابن عربى"، و"جلال الدين الرومى"، و"عبد الكريم الجبلى" مع "الحلاج"، الذى يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا

---

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٩٥ – نقلا عن ديوان شمس تبريز، ص ٣٤٤.

(٢) أبو الوفا التفتازانى "الدكتور"، مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٢٧١.

راجع محمد مصطفى حلمى، ابن الفارض والحب الإلهى، دار المعارف، ص ص ٣٨٠، ٣٨١.

اختيارا منهم، بل اختيارا عليهم، وبالتالى يدور مذهب هؤلاء جميعا فى وحدة الأديان على مسألة الجبر. وهذا يعنى عندهم أن الذين ضلوا سواء السبيل ولم يهتدوا إلى معرفة الله على حقيقته ليسوا بأقل إيمانا ولا بأكثر زيغا من الذين عرفوه واهتدوا إليه، لأن الله هو الذى يهدى من يشاء ويضل من يشاء، فمن لام أحد ببطلان ما هو عليه فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب "القدرية" (والقدرية مجوس هذه الأمة).(١)

ويذهب "نيكلسون" إلى أن "ابن الفارض" يرى أنه ليس هناك اختلافات جوهرية بين العقائد والأديان فإننا نعبد إلها واحدا فى كل شكل من أشكال العبادة سواء كان ذلك بواسطة المسلمين أو المسيحيين أو اليهود أو الزرادشت Zoroastrains أو حتى عبدة الأصنام.(٢)

وقد فصل "ابن عربى" ما أجمله "الحلاج" وعبر عنه "ابن الفارض" ذلك أن مذهبه الجبرى والذى يمتلأ اعتقادا أن الأمر الإلهى واجب الطاعة، وأن الله آمر غير مختار لأن الاختيار تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع وهو نقص فى العلم،(٣) ولما كان الله عالم وسبقت مشيئته كل شيئ فإن المؤمن فى هذه الدنيا كان مؤمنا فى مشيئته جل شأنه، كما أن الكافر سبق عليه كفره فى الأزل، "فالمشيئة الإلهية تقضى بكل ما يقع فى الكون ولا يمكن مخالفة المشيئة كما أنه لا يمكن مخالفة أمر التكوين، ولا يقع العصيان فى مشيئة أو فى أمر الإيجاد وإنما يقع على صيغة أمر التكليف" لا

---

(1) Studies in Islamic Mysticism. P. 58 – 59.

راجع ابن الفارض والحب الإلهى. ص. ٣٩٠.

(2) Studies in Islamic Mysticism. p. 198.

(٣) إبراهيم ياسين (الدكتور). المشيئة والإرادة والأمر الإلهى. بحث منشور فى مجلة كلية الآداب جامعة المنصورة العدد (٧)، أغسطس ٢٠٠٠م. ص ٣١٨.

امر التكوين خلافا لما يقول به د. محمد مصطفى حلمى فى الفارض و الحب الإلهى"، فكل شيء فى الوجود مطيع لله تعالى.."[1]

فما خالف الله أحد قط فى جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة فوقعت المخالفة من حيث الأمر بالواسطة[2] – أى أوامر التكليف – على نحو ما يفهم "ابن عربى" الذى يقول: "أوامر الحق مسموعة مطاعة إلى قيام الساعة، لكن الأوامر الخفية لا الأوامر الجلية، فإن شرعه عن أمره وما قدره كل سامع حق قدره، فلما جهل عصى نهيه وأمره".[3]

ويتساءل "تيكلسون" هل يمكن عصيان الأمر الإلهى؟ وهل يمكن أن يخرج عن فعل الإرادة؟

وتكمن الإجابة فى أن الأمر الإلهى لا يخالف الإرادة لأنها تدخل فى حدة وحقيقته – وأما وقوع فعل المعصية فهو ليس مخالفة للإرادة وإنما هو مخالفة للتكليف، ومع ذلك يرى "ابن عربى" أن الله يمكن أن يأمر بما لا يريد وقوعه، فالنبى (ﷺ) أو المبلغ عندما يؤمر بإبلاغ الأمر الإلهى لا يدرى هل أمر بما يوافق الإرادة أو بما يخالفها، ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد".[4]

---

(١) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر، طبعة ١٣١٦هـ، جـ٢، ص ٧٤.

(٢) أبو العلا عفيفى، فصوص الحكم والتعليقات عليه، جـ١، ص ١٦٥.

Studies in Islamic Mysticism, p. 168.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٢٢٠.

(٣) الفتوحات المكية، حـ٤، ص ٣٥٠.

(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ٤، ص ١٢٨.

ويخالف المعتزلة هذا الرأى لأنهم يرون أن الله لا يجوز أن يأمر بما لا يريد وقوعه(١)، كما لا يجوز أن يضاف إليه الشر أو الظلم لأنه لو أراد الظلم على العباد إرادة جبر لكان ظالما، وهو عادل جل شأنه ولا يجوز وصفه بالظلم.

ويتفق "الجيلى" مع "ابن عربى" و"ابن الفارض" فيما ينقل "تيكلسون" عن "وينفيلد" "Whinefield" فى أن الله تعالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته، فهم مجبولون على ذلك مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما فى الوجود شيء إلا ويعبد الله سبحانه بحاله وأقواله وأفعاله، بل بذاته وصفاته فكل شيئ فى الوجود مطيع لله تعالى(٢)، أما من أين يقع الاختلاف فى الأديان فذلك ما يجيب عليه الجيلى بما يطابق مذهب "ابن الفارض".. الذى يرى: أن العبادات تختلف لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات لأن الله متجل باسمه المضل كما هو متجل باسمه الهادى – فكما يحب ظهور اسمه المنعم، كذلك يحب ظهور اسمه المنتقم – واختلف الناس فى أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات، "كان الناس أمة واحدة" فبعث الله الرسل مبشرين ومنذرين ليعبد من أتبع الرسل من حيث اسمه الهادى وليعبده من خالف الرسل من حيث اسمه المضل فاختلف الناس واختلفت الملل".(٣)

على أن مذهب "ابن عربى" و"ابن الفارض" وأشباههم من الصوفية الذين ذهبوا إلى وحدة الأديان، على ما ينطوى عليه هذا المذهب من

(١) جميل صليبا (الدكتور)، تاريخ الفلسفة العربية. بيروت ١٩٨١م، ص ٣٥٤.

(2) Whienfield, An Abridged Translation of Mathnewi; 2nd edition, p. 125. See too studies in Islamic Mysticism, p. 168.

(٣) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى. ص ٣٩١.

محاولة للتوافق مع القرآن الكريم، وعلى ما فيه من المعانى السامية والمثل الأخلاقية العليا لم يحظ بقبول الفقيه الظاهرى "أحمد بن تيميه الحرانى" الذى راح ينتقد "ابن عربى" فيما نسب إليه من قوله: "عقد الخلائق فى الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه" فيرى فى هذا البيت تناقضا لأن الجمع بين النقيضين غاية الفساد، ويقرر "ابن تيميه"؛ أن القائلين بوحدة العقائد والأديان مشركون، لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق، وجوزوا أن يعبد كل شيئ مع أنهم يعبدون كل شيئ فأنهم يقولوا "ما عبدنا إلا الله" وهذا مخالف لدين المرسلين ولدين أهل الكتاب والملل جميعا، بل ولدين المشركين أيضا، كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحدة لا شريك له وهذا هو الإسلام العام الذى لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره".[1]

ويرى "د. مصطفى حلمى"[2] فى معرض نقده لمذهب "ابن الفارض" فى الحب الإلهى، أن إجماع القول فى موقف "ابن تيميه" وكذلك "صالح بن مهدى المقبلى اليمنى" فى كتابه، "العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ"، هو أن هذا المذهب مخالف للعقل والنقل بصفة عامة، ولما ورد فى القرآن الكريم بصفة خاصة – لكن نقد "ابن تيميه" على ما فيه من منطق سليم وحجة معقولة – هو فى حدود وجهة نظره – حيث نظر للشرائع باعتبارها مختلفة فى الواقع ولا ترتد إلى أصل واحد هو رأى يمكن الرد علية ودحضه إذا ما لاحظنا أن فى القرآن الكريم كثيراً من الآيات التى

---

(١) أحمد بن تميه الحرانى، مجموعة المسائل والرسائل، طبعة المملكة العربية السعودية، جـ١، ص ص٨١ - ٨٣.

(٢) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٩٦.

حفلت بالمعانى ذات الدلالة على أن الدين فى أصله واحد، وفى فروعه متعدد فى مثل قوله تعالى ﴿... والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾.[1]

وقوله جل شأنه ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[2]

وقوله جل شأنه ﴿قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾.[3]

وقوله جل شأنه ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه﴾.[4]

وواضح من جماع هذه الآيات أن الدين واحد، وأن أصله من عند الله يستوى فى ذلك المسيحية واليهودية - وحتى الصائبة - بل إنه لا فرق عند المؤمنين بين النبيين بعضهم وبعض، بل إن الدين الذى أوصى به الله أنبياءه كما أوصى به النبى محمد (ﷺ) هو دين واحد. يقول "محمد مصطفى

---

(١) سورة البقرة، الآيات، ٤، ٥.

(٢) سورة البقرة، آية ٦٢.

(٣) سورة آل عمران. آية ٨٤.

(٤) سورة الشورى. آية ١٣.

حلمى : شرع لكم من الدين دينا تطابقت الأنبياء على صحته. أى شرع لكم من الدين دين نوح ومحمد (ﷺ) ومن بينهم الأنبياء عليهم السلام أرباب الشرع، وهو الأصل المشترك فيما بينهم، أما فروع الشرع فتختلف، وهذا كله يبين أن القرآن يقرر أن الدين واحد لا اختلاف فيه على لسان جميع الأنبياء، وأن الذى يتعدد ويختلف هو الشرائع والأحكام العملية".(١)

ويدلل "تيكلسون" على مذهب "ابن الفارض" فى وحدة الأديان عندما يورد أشعارا لهذا الصوفى العاشق يقول فيها:

وإن نار بالتنزيل محراب مسجد ** فما بار بالإنجيل هيكل بيعه

وأسفار توراة الكليم لقومه ** يناجى بها الأحبار فى كل ليلة

وما زاغت الأبصار من كل ملة ** وما راغت الأفكار فى كل نحلة

وإن عبد النار المجوس وما أنطفت ** كما جاء فى الأخبار فى ألف حجة

فما قصدوا غيرى وإن كان قصدهم ** سواى وإن لم يظهر واعقد نيتى

رأوا ضوء نورى مرة فتوهموه ** ناراً فضلوا فى الهدى بالأشعة(٢)

إلا أن الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى يقول: ردا على ذلك "على أن كلام "ابن الفارض" فى هذا الصدد وإن بدا أنه يعبر عن نزغة إنسانية

---

(١) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٩٨.

(2) Studies in Islamic Mysticism, PP. 169 – 180.

فى الارتفاع عن التعصب لدين معين الا أننا لا نوافقه عنيه لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية، فعباد الأصنام والنار وغيرهم من اصحاب الملل المخالفة للتوحيد لا يمكن أن ندرجهم فى عداد أصحاب الملل الصحيحة، وتأويل "ابن الفارض" لمعتقداتهم تأويل مسرف".[1]

ومع ذلك ينقل "تيكلسون" عن "جلال الدين الرومى" إيمانه بالحقيقة المحمدية، أو النور الأزلى الذى يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء عرفانهم، والدين الواحد الذى تعود إليه جميع الأديان والشرائع.

يقول "تيكلسون" نقلا عن جلال الدين الرمى:

انظر إليه وقد خرج من طينة الفخار

وانتشر فى الوجود

ظهر بصورة نوح وأغرق الدنيا بدعاء منه

أما هو فنجا بسفينته

وظهر بصورة إبراهيم فى قلب النار التى تحولت وردا من أجله

ثم هام على وجهه فى الأرض زمنا

ليمتع ناظريه بما يرى

وظهر بصورة عيسى الذى صعد إلى قبة السماء

وأخذ يسبح بحمده

(١) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى. ص ٢٧٢

فهو الذى يأتى ويذهب

فى كل كون تشاهده

وفى نهاية المطاف ظهر بصورة عربى

ودان له ملك العالم

ما ذلك الذى يتغير؟ وما معنى التناسخ

لا. لا. بل هو الذى ظهر فى صورة إنسان

وصاح أنا الحق

ليس منصور هو الذى صلب[1]

وقد انبثق من هذه الأشعار نظريات أخرى فى وحدة الوجود والاتحاد والحلول.

ولما كان مصدر الأديان واحدا فهى عند الحلاج متفقة فى جوهرها وإن اختلفت أسمائها ونسبتها إلى مصدرها الإلهى. فإن القول. أنه لا صلة بين العقائد والأديان قول غير صحيح من شأنه أن يعمى عن وحدة الاصل.

يقول الحلاج:

تفكرت فى الأديان جد محققا ** فألفيتها أصلا لها شعبا جما

فلا تطلبن للمرء دينا فإنه ** يصد عن الأصل الوثيق وإنما

(1) The Mystics of Islam. p. 153.

يطالبه أصل يعبر عنه ** جمع المعالى والمعانى فيهما[1]

ويقول ابن الفارض:

وأومن أحيانا بشرعة شارع ** كموسى فأختار اليهود شريعتى

وطورا أرانى مؤمنا بشريعة ** تضاف عيسى لعيسى عابد الكنسية

وطوراً أرانى مؤمنا بمحمد ** تمسكت من ذاك النبى بعروة[2]

وظاهر من الأبيات إصرار "ابن الفارض" على أن يسوى بين الأديان ويرى الإيمان واحداً مهما كان متبعا لأى ملة. و"ابن الفارض" متفق مع "ابن عربى" فى القول بوحدة الأديان ووحدة العقائد والإيمان، بل بوحدة الوجود التى يتساوى فيها الإسلام واليهودية والنصرانية، بل يستوى الكفر والإيمان، وهو خلط لا مبرر له، بل خروج عن حقائق الشريعة الإسلامية وأصول الإيمان الصحيح.

---

(١) الحلاج، الطواسين، مكتبة المتنى، بغداد، ص ١١.

وقد نسب للحلاج قوله:

عقد الخلائق فى الإله عقائد ** وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

الديوان، ص ٥٣.

(٢) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى، ص ١٩٠.

(٣) الحب الإلهى والفناء.

لا يمكن فهم نظرية "تيكلسون" فى الحب الإلهــى "Divine Love" عند صوفية المسلمين إلا فى ضوء العديد من النظريات منهــا مــا قــدمنا كالحب ووحدة الوجود، والحب ووحدة الأديان، والحــب ووحــدة الشــهود، والحب والأنا المتسامى ومنها أيضا علاقة الحب والفناء.

لأن كل صوفية المسلمون مستقرون على اعتقادهم بأنه فى حالة فقد الذات الفردية فى الذات الكونية Universal فإن الوجــود يكــون للــذات الكونية والفناء والتلاشى يصبح من نصيب الذات الفردة ويعتقد "تيكلســون" أن هذا النوع من الجذب والنشوة والفناء هو الوسيلة الوحيدة التــى بهــا يمكن للروح أن تتواصل من خلالها مع الله بشكل مباشر وتتحد به، كمــا أن هذا المستشرق الكبير يفصح عن المرادفات التى يستخدمها الصوفية للتعبير عن حال الفناء ومنها "الجــذب" "ecastasy"، و"التلاشــى" "Passing away"، و"الوجــد" "Feeling"، و"الســماع" "Hearing" و"الــذوق" "Taste"، و"الشرب" "drinking"، و"الغيبة" "absence"، و"الجذبات" "attraction" ، و"الســــــكر" "intoxication"، و"الحــــــال" "emotion".(١)

وترى الباحثة أن كثيراً من هذه المصطلحات قد تعرض لسوء الفهم، ذلك أن الذوق والشرب والسماع هى من المصطلحات التى تعبر عن حالــة من التأمل والتركيز بينما يستقر رأى الباحثون على أن الفنــاء، والســكر، والغيبة والتلاشى، هى المصطلحات القريبة من الترادف ويضيف إلى ذلــك

---

(1) The Mystics of Islam; P. 59.

الدكتور إبراهيم ياسين ان "وليم جمير" يصف هذه الحالة بمصطلحات أخرى من أمثـال "الحقـوق" "Fading away" ، و"ذوبـان الـروح "the dissolution of the soul"، والتى تقترن عنده حالـة مـن "الوجـدان العميـق والشـاذ" "The extreme state of Mystical consciousness" و"فقدان الفردانيـة" "Loss of individuality" أو "Loss personal identity".(١)

وهكذا يفهم "تيكلسون" حب الصوفية فى الإسلام بل وفى المسـيحية فهو ذهاب إلى الله وهو منحة منه، ولو أن الخلق جميعـا أرادوا تحصـيل الحب ما استطاعوا، ولو جهدوا غاية الجهد فى إبعاده عنهم ما قدروا، يقول "أبو اليزيد": "توهمت أنى أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه، فلما انتهيت رأيـت ذكره سبق ذكرى، ومعرفته سبقت معرفتى، ومحبته أقدم من محبتى".(٢)

وهو طريق من الإنسان إلى الله يقابله طريق من الله إلى الإنسـان، ومحبة الله جهد من العبد لكنه لا يكتسب بالمجهود أو التعلم وإنما هى هبـة من الله يمنحها لعبده المحب، يذكر "تيكلسون" على لسان "معروف الكرخى" "إن محبة الله شىء لا يكتسب بالتعلم وإنما هى محبة من الله وفضل" – وقد

(1) W. Stace; Mysticism & philosophy, London & New York, 1960 pp. 111 – 117.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، طبعة دار المعارف، القـاهرة ١٩٩٦م، ص ٦٤.

وهو يرى أن كلمة satori تعنى تحطم القيود الفردية الخارجية المفروضة على السـالك – وتقتـرن بتمدد لا نهائى للذات وتعنى الفناء فى الكون وتشكل معنى من معانى الفناء فى البوذية الزينية.

كما أن التصوف المسيحى يستخدم كلمات من أمثال اللاشـيئ Nothingness ، والخـواء Void، الصحراء The desert للتعبير عن حال الفناء.

(2) Mystics of Islam; p. 108 – 118.

وصف صاحب تذكرة الأولياء معروفا الكرخى بأنه رجل غلب عليه الشوق إلى الله"[١] وأفناه.

وبواسطة الفناء أو الجذب يصل الصوفى إلى الحقيقة وهناك يتحقق باتحاده بالحق على حد تعبير "تيكلسون" وهو يقرر أن الصوفى فى حال الجذب والفناء واصل إلى مقام الولاية بحيث لم يعد فى حاجة للدلالة على ولايته بعد ذلك ولا يجد مناصا من أن يذهب إلى عدم الحكم على الصوفية فى حال الجذب بظاهر الحال، وإن علمهم بالغيب قد يحملهم على فعل ما يخالف ظاهر الشرع أو الأدب كما ورد فى قصة موسى مع الحضر مثلا.[٢]

ويعد الفناء من أعظم كرامات الولىّ لأنه يفنى عن صفاته الذميمة ويبقى بصفاته الحميدة.

ولكى نفهم نظريتى الجذب والفناء فلابد من فهم السماع أيضا فالفناء تغيير معنوى لروح بإفناء ميولها ورغباتها جميعا وهو أيضا تجريد عقلى، أو فناء للعقل عن المدركات والأفكار والأفعال والمشاعر، وهو تركيز فى التفكير فى الله لأن المحب يتأمل الصفات الإلهية وعندما يبلغ مرحلة الفناء يبطل قوى العقل الواعى ويغلق حواسه عن كل ما عدا الله حتى لا يبقى له إلا هو فيفنى عن فنائه ثم يبقى فى الله لأن الدرجة القصوى للفناء فى الذات تمهد للبقاء فى الله".[٣]

---

(١) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ص٤، ٥.

راجع فريد الدين العطار فى تذكرة الأولياء، ج١، ص ص ٢٧١، ٢٧٢.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه. ص ٨١.

(3) The Mystics of Islam, p. 58.

يقول بابا كوهى الشيرازى المتوفى ١٠٥٠م:

فى السوق وفى الصومعة ما رأيت غير الله

فى السهل وفى الجبل ما رأيت غير الله

كثيراً أبصرته بجوارى فى المحنة

فى السراء فى الضراء ما أبصرت غير الله

فى الصلاة والصوم، وفى التأمل والذكر – Praise

وفى دين الرسول ما رأيت غير الله

لا الروح ولا الجسد والعرض ولا الجوهر

لا العلل ولا المعلولات ما رأيت غير الله

فتحت عينى وبنور وجهه من حولى وكل ما كشفت عينى

ما رأيت غير الله

كالشمعة انصهرت فى ناره

بين وهج الضوء ما رأيت غير الله

لم أر بعين رأسى فقد رأيت ولم أرى غير الله

I passed away into nothingness ثم فنيت وتلاشيت فى العدم

ثم رأيتنى أحيا خالداً فما رأيت غير الله[1]

---

(1) Mystics of Islam; p. 59

وهكذا يظهر أن الصوفية تقوم على القول بأنه إذا فقدت النفس الفردية، وجدت النفس الكلية، كما أن الجذب هو وسيلة الروح التى تمهد لها أن تتصل بالله مباشرة، والوصول إلى الله رهن بالاستنارة بالنور الربانى، الذى يلقى فى قلب المحبين عقب تطهرهم وانقطاعهم ونبذهم للأخلاق الذميمة والتحلى بالأخلاق الإلهية على قدر طاقة البشر، وهكذا يتحرك الصوفى فى أطوار ليصل إلى الفناء وهى على النحو التالى.

١ – التحول الأخلاقى Moral transformation [1] للروح من خلال التطهر من كل رغباتها وشهواتها.

٢ – اختزال الفكر أو فناء العقل عن كل الموضوعات والتصورات، وكذلك الفناء عن العقائد والأفعال والمشاعر خلال تركيزها على فكرة الألوهية – وههنا فإن فكرة الألوهية تميز التأمل للصفات المقدسة.

٣ – توقف كل الوعىَ الفكرى فى أعلى مراحل الفناء حتى عندما يختفى الوعىَ بالفناء – وهذا ما يطلق عليه الصوفى مصطلح "الذهاب "Passing away" أو فناء الفناء وفيه يصبح الصوفى متلاشياً فى تأمل الجوهر المقدس.

ويذهب "تيكلسون" إلى أن المرحلة الأولى من الفناء تشبه النيرفانا البوذية لأنها خلاص من الصفات الذميمة للنفس وأحوالها وبقاء بالصفات الحميدة للعقل وأحواله.

(1) Ibid; P.P. 60 – 61.

وتلك بالضرورة طريقة جذبية مادامت جميع صفات النفس شرا بالنسبة لله، ومع ذلك فلا يمكن لأحد أن يجعل من نفسه كاملا أخلاقيًا أو فى حالة من اللا نفس تماما، فإن هذا يجب أن يعطى له من خلال وميض الجمال المقدس أو النور الربانى الذى يلقى فى قلبه.

وبينما يشير النوع الأول أو المرحلة الأولى من الفناء إلى "النفس الأخلاقية" "The Moral self"، تشير المرحلة الثانية إلى "النفس العاقلة المدركة" "Percipient and intellectual self" فإذا استعلمنا الترتيب الذى يرتضيه كافة الصوفية المسيحيون فقد ننظر إلى المرحلة الأولى باعتبارها استهلاك "لحياة التطهر"، "Consummation of purgative fife"، وأما المرحلة الثانية فهى الغاية والهدف من حياة "الإشراق والاستنارة" "Illumination"، وأما الطور الثالث والأخير فهو أعلى مستوى من مستويات "الحياة التأملية".(١)

وغيبة الجذب لا تكون اختياراً وإنما تكون عن أحوال ممهدة لها، فقد تحدث الرجل عن طريق رؤية الجلال والجمال الإلهى، وغالبا ما يصاحب "الفناء" حاله من فقدان الإحساسات، لدرجة أن الإنسان قد لا يشعر بالألم لو ضرب وجهه بالسيف كما يعتقد "السرى السقطى".

وفى هذه الحالة من الجمع أو الاتحاد يشعر الصوفى أنه ملهم بالحب ويراها "ابن الفارض" حاله من الحب السامى عند أعلى مستويات الحب

---

(1) Ibid, P. 61.

السرى السقطى فيما رواه الخبر لم ينكر عدم الإحساس بالألم فى حالة الجذب حتى ولو ضرب الصوفى نفسه بالسيف.

راجع أبو نصر السراج الطوسى، اللمع، ص ٣٠٦.

Supreme Level والتى تتميز عنده بالعودة من حالة الفناء والجذب إلى الحقيقة الواحدة التى تكشف عن نفسها فى كل شكل من أشكال الفكر والحس. وفى هذه المرحلة من مراحل الاتحاد ينكشف الحجاب فيشفى الصوفى من حال الفناء والفقد "Intoxication".(١)

وعلى هذا النحو تكون النفس الإنسانية محجوبه إذا ظلت على ما فيها من الأهواء والرغبات التى تحول بينها وبين الوصول إلى شهود الذات، وهو الأمر الذى لا يتحقق إلا بالفناء عن النفس، وعما فى الحياة من جنة ونعيم، وأن يفنى المحب عن كل أوصافه حيث تجتلى صورته فى صورة المحبوبة كما يقول "ابن الفارض" على لسان محبوبته:

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيا

ولم تفن ما لم تجتلى فيك صورتى

فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره

فؤادك وادفع عنك غيك التى

وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن

وها أنت حىّ إن تكن صادقا مت

هو الحب إن لم تقض مأربا

من الحب فأختر ذاك أو خل خلتى(٢)

---

(1) Studies in Islamic Mysticism, p. 232.

(٢) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى. ص ص ١٨٣، ١٨٤.

يقول د. محمد مصطفى حلمى فوصل المحبوبة الحقيقة، والتحقق بشهود الذات لا يتحققان بالحياة النفسية وما يشوبها من أهواء وأغراض ولكنهما يتحققان بالموت الذى لا يبقى معه بقية من خط أو مطمع غرض. الموت الذى تتخلص فيه النفس من كل العلائق خلاصا يصفيها وينقيها إلى الحد الذى يمكنها من الاتصال بمن تحب، وشهوده شهودا عينيا.[1]

وهكذا فإن المشاهدة والعيان الذى يحظى به الصوفى وحده بعد رحلة التطهر والتصفية، يرتفع بالنفس إلى رؤية الجمال والجلال الإلهية، من خلال الرؤية القلبية والتجليات الإلهية على المخلوقات والأكوان، وتظل النفس هكذا مأخوذة بالجمال الروحانى المنعكس على مرايا الموجودات، وتحب الله فى كل شيئ، كما تحب كل شيئ من أجل الله، لكن هذا الحب قد يظل مزيجا من الحب الروحانى والطبيعى ولهذا فهو قابل لأشد آثار الانفعال حيوية[2] على ما يعتقد "ابن عربى" فى "الفتوحات المكية".

لكن الشعور بالحب الإلهى يظل روحانى خالص كغايته النهائية السامية المتمثلة فى محاولة الوصول إلى الألوهية، إنه حب لا ينشأ عن الشهوة مثل الحب الطبيعى، لأن موت الشهوة الحسية لازم ضرورى من لوازم ظهور الحب الإلهى فى قلب الإنسان المستغرق فى التأمل والذى قطع

---

(١) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى. ص ١٨٤.

(٢) ابن عربى. الفتوحات المكية، بتحقيق عثمان أمين. وعثمان يحيى الهيئة العامة للكتاب. ج٢. ص٤٣٠.

راجع آسين لاسيوس، ابن عربى. حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوى. الكويت ١٩٧٩م. ص٢٤٣.

علاقه بالكون والمخلوقات وحصر دائره حسه وسمعه وبصره وخياله فى مشاهدة محبوبه الحاضر دائما فى قلبه ونفسه.

فإذا ما حاول هؤلاء المحبين استخدام ألفاظ الحب الطبيعى الشهوانى للتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهى فإنهم بهذا يتحايلون على سمو التجربة الروحية وقداستها وهى طريقة لجأ إليها "ابن عربى فى "ترجمان الأشواق"، و"ابن الفارض" فى قصائده "التائية الكبرى ، وفى "الفتوحات المكية" قدم "ابن عربى" صوره رائعة لعذاب الحب والجنون الغرامى والعبودية فى الحب، والشكوى والتذلل، والتحول، والحزن السرى والغضب، والدهشة، والنشوة، والسهاد، وكل الثروة النفسية للحب – مصحوبة بتأويلات ميتافيزيقية.[1]

ولما كان من طبيعة الحب الإلهى أن يكون مصاحبا للفناء فى المحبوب دون أن تبقى للمحب رغبة أو علاقة مع النفس أو مع المخلوقات، فإنه يذهب فى حب الله ذهابا، وينجذب إليه جذبا ومن ثم تموت فيه النفس موتا عذبا محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به، ولو أنه فى القلب فإنها تظل فى شوق إليه كما لو كان غائبا، وهذا الشوق الحار المشبوب هو فضل وهبة من الله، يوقع فى النفس العاشقة مفارقات مربكه تعبر عن شوقه إلى الموت ابتغاء أن يجد فى الموت حياته التى هى المحبوب، وقد عبر "ابن عربى" عن هذه الفكرة الدقيقة ببيت جرى على لسان "الحسين بن منصور الحلاج" يقول فيه:

---

(١) آسين لاسيوس، ابن عربى حياته وتصوفه، ص ٢٤٦، والفتوحات المكية، ج٢، ص ٤٤٥.

اقتلونى يا ثقاتى إن فى قتلى حياتى[1]

وفى حال من الحب والوجد يشعر جلال الدين الرومى، أنه هوية الوجود الشامل الذى هو الله.. ويرى أن عينه عين كل شيء حيث يقول:

أنا سرقة اللصوص أنا ألم العصا

أنا السحاب وأنت الغيث أنا الذى أمطرت فى المروج[2]

ولا شك أن "ابن الفارض" أيضا يستخدم لغة يصفها "تيكلسون" بأنها لغة وحدة الوجود فى وصفه الاتحاد بالذات الإلهية المحبوبة، كما أنه يراعى فى كلامه جانب التشبيه أكثر من جانب التنزيه ويعلق هذا المستشرق على ذلك بشعر "ابن الفارض" فى "التائية" على النحو التالى:

ووصفى إذ لم تدع اثنين وصفها وهيئتها إذ واحد نحن هيئتى

فإذا دعيت كنت المجيب وإن أكن منادى أجابت من دعانى ولبت

وإذا نطقت كنت المناجى كذاك أن قصصت حديثا إنما هى قصت

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا وفى رفعها عن فرقة الفرق رفعتى[3]

والواقع أن هذا الفهم يمكن أن يطال الأشعار المنسوبة للحسين ابن منصور الحلاج عندما قال:

---

(١) ابن عربى، حياته وتصوفه، ص ٢٤٦.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٥٢ والأبيات من قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز.

(٣) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٢٤.

انا من أهوى .. ومن اهو انا   نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنى[1]

ويبدو لنا أن "الحلاج" و"ابن الفارض" وغيرهم من الصوفية من أصحاب العواطف الجياشة التى تنشأ عن حالة من الحب العارم الذى يتصور فيه الصوفى أنه انتقل إلى المحبوب أو أن المحبوب داخله فيخاطب نفسه كأنما يخاطب محبوبه فى حال من الوجد والفناء ويذكر الدكتور إبراهيم ياسين مثلا أن "الحلاج" كان من الغارقين فى الوجد، وفى حال وجده كان يطير بخياله إلى الألوهية، ويفنى فيها فناء معنويا لا حقيقيا لأنه نفى نفيا مطلقا القول بالاتصال الحقيقى بل وأصر على الفصل بين الألوهية والبشرية.[2]

ويذكر "الدكتور أبو العلا عفيفى"[3] كلاما مثل هذا عن "ابن الفارض" الذى يعده متصوفا ينزع منزع أصحاب وحدة الشهود لأنه لم يسلك طريق

---

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى، البدايات. طبعة ٢٠٠٥م، ص ١٣٠ عن مجموعة من الأشعار المنسوبة للحسين بن منصور الحلاج جمعها عبد الحفيظ ن هاشم مدنى، مكتبة الجندى، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٢، ١٢٢.

(٢) إبراهيم ياسين (الدكتور)، التصوف الإسلامى، البدايات، ص ١٣١.

(٣) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٢٢٨.

Studies in Islamic Mysticism, P. 205

Thy beauty called me to union with the requires complete detachment from the phenomenal self since union can not be secured without much suffering– thou didst cause my suffering to appear to me in the form of the beauty.

يعبر "تيكلسون" عن حال ابن الفارض بقوله أن الجمال دعانى إلى الاتحاد مما يستلزم انفصالاً كلياً عن النفس فالاتحاد لا يتم إلا بعد معاناة عظيمة فمعاناتى هى سبب ظهوره لى فى هذا الشكل من الجمال.

ويستخدم ابن الفارض الموت بمعنى الفناء Death = Fana

"النظار"، كما فعل "ابن عربى" فى أكثر ما كتب، من وضع المقدمات واستخلاص النتائج، ومن تحليل المعانى الفلسفية وتأويل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بشتى أساليب التأويل لينفذ منها إلى مذهبه، لم يفعل "ابن الفارض" شيئا من هذا، لكنه استسلم لوجده واستغرق فى حبه، وغاب عن نفسه وعن كل ما حوله فلم يشهد فى الوجود شيئا إلا شهد الله فيه فاعلا ومؤثرا، ولم يقع نظره على جميل إلا رآه ينعكس على صفحة الجمال الإلهى المطلق. لقد كانت تعتريه الحال فيقضى فيها الأيام لا يأكل ولا يشرب ولا يتكلم (يقصد فى الفناء).

يقول "ابن الفارض" فى وصف فنائه:

فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا   هنا من صفات بيننا فاضمحلت

فالفيت ما ألفيت عنى صادراً   إلىّ منى وارداً بمزيدتى

وشاهدت نفسى بالصفات التى بها   تحجبت عن شهودى وحجبتى

وأنى التى أحببتها لا محالة   وكانت لها نفسى علىّ محيلتى

يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى[1]، ألا ترى إلى المحب كيف فنى هنا عن صفاته التى شكلت من قبل حائلا بينه وبين محبوبته، وإلى هذا الفناء كيف كان سبيله إلى شهود نفسه ومحبوبته على أنهما شيئ واحد - وهذا ما دعا "تيكلسون" إلى وصف فناء "الحلاج" بحال الاتحاد.

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهى، ص ١٨٧.

إن الحب مرة أخرى هو غريزة مقدسة للروح التى هى أول مخلوق خلقه الله قبل خلق العالم كما يقول "تيكلسون"[1] والروح التى نزلت إلى الأرض كالغريب طالما اشتاقت إلى موطنها فى السماء.

إن الحب يطير فى اتجاه السماء

ليكشف فى كل لحظة مئات الحجب

واللحظة الأولى التى ترفض فيها الحياة

هى الخطوة الأخيرة ثم ترحل طائراً

ثم أن قصص الحب الرومانسى جميعها من أمثال ليلى والمجنون، ويوسف وزليخة، وسلمان وأبسال، والفراشة والشمعة، والبلبل والوردة هى ظلال العاطفة الروحية العنيفة التى تنشد الاتحاد بالله.

---

(1) Mystics of Islam, p 116.

راجع التصوف الثورة الروحية، ص ٢١٧

يرى "الجنيد" أن أرواح البشر آمنت منذ الأزل بالله وأقرت بتوحيده، وهى لم تزل بعد فى عالم الذر، وقبل أن يخلق الله العالم ... وقد أنزل الله هذه الأرواح من عليائها وألبسها أبدانها قصداً للبلاء والاختبار ... فشغل بعضها بأعراض الدنيا ونسى أصله وموطنه، وحسن بعضها إلى العودة إلى ذلك الأصل وجعل غايته الوفاء بذلك الميثاق الذى أخذه الله عليه فإذا ما تم لهذه الأرواح ما أرادت .. فنيت عنه وجودها الزمنى وبقيت بالله وحده وفى هذا الفناء فى الحق يتحق معنى الحب.

الفصل الخامس

فكرة الشخصية ونظرية الكمال

الفصل الخامس

فكرة الشخصية ونظرية الكمال

تقديم:

الحديث عن فكرة الشخصية فى التجربة الصوفية يتضـمن شخصـية الصوفى نفسه باعتباره عابداً، وشخصية المعبود أو الشخصية الإلهية أو ما يطلق عليه المسيحيون "Divine Personality"، أو الشخصية الإلهية، وهى الهدف من بحث "تيكلسون" حول هذه المعانى التى لا نجد لها نظيـراً فى الفكر الصوفى الإسلامى.

فإذا ما تطرقنا إلى فهم المسلمين لكلمة الشخصية Personality فقد يشيرون بها إلى "الذات" أو عالم الغيب، أو العالم المعقول. ولا يمكن فصـل هذه المعانى عن معانى الأحدية والفردانية والمخالفة للحـوادث، كـذلك لا يمكن أن نغفل جانب التنزية والإطلاق وفى نفس الوقت التشبيه الذى أسبغه الله على نفسه فى القرآن الكريم مقرونا بقوله جل شـأنه ﴿ ليس كمثله شيء﴾.

وسوف يتضمن البحث عن الشخصية، فكرة الحنين إلى الله التى تدفع المسلمين الصادقين إلى محاولة الاتصال به اتصالا شخصياً، وكيف أشبعوا ذلك الحنين والشوق العظيم إلى الله. وسوف يتضمن هـذا إسـباغ فكـرة الشخصية على النبى محمد (ﷺ) الذى ظل موقع حب صوفى أشـبه بـذلك الذى شعر به المسيحيون تجاه شخصية المسيح مع الفارق فى الاعتقاد بين

المسيحيون ومعتقدهم فى الوهيه المسيح والمسلمون ومعتقدهم فى الشفاعة المحمدية.

كما سيتضمن هذا الفصل أيضا محاولة الصوفية المسلمون البحث عن الحقيقة المحمدية الإلهية القديمة التى عبر بها المسلمون عن نظرتهم فى الكلمة الإلهية المشخصة فى الصور المحمدية. وسوف نناقش كيف نظر الصوفية المسلمون إلى الكلمة والله كحقيقية واحدة.

وسوف نعرض للمعانى المختلفة للمقصود بالكلمة الإلهية، ابتداءً من الكلمة بمعنى المسيح عيسى بن مريم، والكلمة كحقيقة محمدية وروح الخاتم، والكلمة كحقيقة إنسانية آدمية أطلق عليها الشيخ الأكبر (آدم أو الحقيقة الإنسانية).

وسيدعونا هذا إلى مناقشة نظرية الكلمة فى مواجهة نظرية الكمال أو الكلمة بمعنى الإنسان الكامل، أو الكلمة الجامعة ونسخة العالم أو العالم المصغر Microcosm على حد تعبير "نيكلسون".

وسوف تكشف هذه الدراسة عن نوع من العاطفة الدينية القوية، والعميقة والتى يشعر بها كثير من الصوفية المسلمين تجاه النبى محمد (ﷺ) وهى عاطفة أرادوا بها إشباع نفوسهم بإثبات وجودهم والشعور بأن هذه العاطفة حية وفعالة ولذلك فهى تترجم عن نفسها عادة بلغة الحب التى هى أقوى أساليب اللغة تعبيراً عن الصلات الشخصية.

أولاً- فكرة الشخصية الإلهية:

يطرح "تيكلسون" فكرة الشخصية انطلاقا من نظرية "Web" التى قدمها فى مؤلفه الموسوم "God and personality" أو "الله والشخصية" التى يرى فيها امتناع قيام صلات شخصية بين العابد والمعبود إذا بولغ فى جانب تنزيه المعبود أو بولغ فى جانب تشبيهه[١].

وهى فكرة جد غريبة على الذوق الإسلامى ذلك أن المسلمين لم يتصوروا إمكانية قيام علاقات شخصية بين العابد والمعبود، أو ارتفاع الإنسان إلى مستوى الألوهية أو الهبوط بالألوهية إلى مستوى البشرية وهو ما عبر عنه الصوفى المختلف فى أمره "الحسين بن منصور الحلاج" عندما قال: "من ظن أن الألوهية تمتزج بالبشرية فقد كفر"، إلا أن هذا الصوفى وغيره لم ينكر قيام هذه الصلات الشخصية خصوصا عندما تكون اصطفاءً من الله، يقول الحلاج شعرا:

كذا اجتبانى وأدنانى وشرفنى	الكل بالكل أوصانى وعرفنى
لم يبق فى القلب والأحشاء جار	إلا وأعرفه فيها ويعرفنى

ويقول:

خاطبنى الحق من جنانى	وخصنى الله واصطفانى[٢]

---

(1) C. C. J. Webb: God and personality, p. 46.
See the idea of personality in Sufism; Cambridge 1923.

راجع أيضا نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى (الدكتور)، ص ص١٠٨، ١٠٩.

(٢) أخبار الحلاج. مطبعة الجندى. القاهرة. ١٩٧٠. ص ٤٠

وهذا يدعونا إلى القول بان صوفية المسلمين لا يذهبون إلى حد القول بأن الشخصية الإلهية تفقد معناها إذا بولغ فى تشبيه الله أو فى جانب تنزيهه إلا أن التصور الإسلامى يرفع عاليا فكرة التنزيه ويأتى التشبيه تنتزيها آخرا يُقر فى نفس المسلم أن الله ليس كمثله شيئ وهو فى ذات الوقت سميع عليم.

ويجتمع التنزيه والتشبيه معا فى وصف الألوهية عند الصوفية المسلمين، وكذلك عند عامة المسلمين. وهذا هو "الحلاج" يقول فى صراحة: "أنا الحق" ثم يعود ويقرر تنزيه الحق عن صفات المحدثات، ويقول بوجوب التمييز بين الخالق والمخلوق(١).

ويدرك "نيكلسون" أن كلمة "شخص" "Person" لا يمكن إطلاقها على الله فى الفكر الإسلامى ولو أنها وردت فى الحديث القائل "لا شخص أغير من الله" وإذا كان الله قد وصف بأنه فرد، إلا أنه مخالف للحوادث ولم يوصف بأى وصف يفهم منه المسلمين ما يفهمه المسيحيون من كلمة شخص(٢).

وإذا كانت كلمة "شخص" "Person" مرادفة للكلمة اللاتينية "Persona" التى تشكل عقيدة التثليث المسيحية فإن أحداً لا يمكنه أن يقدم كلمة مرادفة لكلمة Person بمعناها فى اللغة الدينية فى العقيدة المسيحية، ومع ذلك يعتقد "نيكلسون" أن المسلمين قد تصوروه الله دائما تصوراً مشخصاً بالمعنى الذى يفهم عادة من هذه الكلمة، ولو أن تصورهم

---

(١) نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى (الدكتور)، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٨.

للطبيعة الإلهية قد يبدو أحيانا بشكل لا يتفق مع ما يفهمه الغربيون من كلمة "Personality"[1] لأن الله كما قدمنا مخالف للحوادث في عقيدة المسلمين.

ويتخذ "نيكلسون" نقطة البداية فى فهمه لفكرة الشخصية عند المسلمين من القرآن والسنة، ويرجع بنا إلى النبى محمد (ﷺ) الذى ابتدأت به فكرة الشخصية الإلهية فى الإسلام والذى كانت شخصيته هو نفسه موضع حب صوفى أشبه بذلك الحب الذى شعر به المسيحيون نحو شخصية المسيح كما قدمنا.

إلا أن "نيكلسون" يبدأ بداية غريبة لا يفهم منها أنه يصدق أن محمدا هو النبى الذى أرسله الله للمسلمين والذى نزل عليه الوحىَ بالقرآن الكريم. فيتردد هذا المستشرق فى قبوله لشخصية محمد (ﷺ) كنبى، وقبوله للقرآن كرسالة سماوية.

فنراه يقول فى إنكار وتردد "من السهل أن نتبين الموقف المتناقض الذى وقع فيه الرسول(ﷺ) بدعواه أن ما أنزل عليه كان وحيا من السماء مقرراً لا تغير فيه، وأنه لم يكن إلا واسطة فى نقل الوحىَ إلى الناس، بينما اقتضت الأحداث والظروف التى أحاطت به أن يكون ذلك من المرونة بحيث يفى بمطالبه وحاجاته، فلو كان محمد (ﷺ) دعيا لحق لنا أن نتعجب من قصر نظره، ولو كان صادقاً لحق لنا أن نعترف بقصر باعه فى النبوة، ولو أنه وقف من الله كما وقف أنبياء بنى إسرائيل – أى لو أنه وقف من الله

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٩.

* R. A. Nichloson. The idea of personality, introduction.

موقف حب وود – أكان يخطر بباله أن القرآن الكريم بحرفه كلام الله، وأنه لم يكن له من الأمر إلا أن يستمع إلى جبريل يمليه عليه؟[١]

والواقع أن هذا الموقف الغريب المنكر لنبوة محمد (ﷺ) ولرسالته التى استمدها فى شكل الوحىّ الذى نزل عليه فى القرآن الكريم قد امتدت لتشكل تصور هذا المستشرق الإنجليزى فى مؤلفه الضخم الموسوم "A literary History of the Arabs" "تاريخ العرب الأدبى" فى الفصل الذى خصصه للحديث عن القرآن الكريم بعنوان "The prophet and the Qran"[٢].

فهو يتحدث عن كتاب المسلمين المقدس باعتباره وثيقة إنسانية تعكس شخصية الرسول(ﷺ) فى كل مرحلة، وتظل على صلة وثيقة بأحداث حياته. وهذه الوثيقة تمكننا من تتبع أصول الإسلام وتطوره، وبرغم أنها تحتوى على مواد فريدة غير قابلة للجدل إلا أنه لسوء الحظ يظل النسق القرآنى مشوش ولم يتم تنظيمه أبدا فى حياة النبى (ﷺ) كما لم يتم جمعه معا، وليس هناك ترتيب زمنى للسياق الذى ترد فيه السور القرآنية، وإنما تأتى السور الطوال أولا، ويتم ترتيب الفصول طبقا لطول السور التى نلاحظ أن أجزائها غير متصلة ولا يجمع بين فقراتها أى شيئ غير القافية، ومن أجل ذلك فمن المستحيل أن نتبين أى مقطع يتحدث فيه النبى(ﷺ)، أو فى أى مناسبة قيلت هذه الآية أو إلى أى مرحلة تنتمى كما يعتقد هذا "المستشرق الانجليزى"[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ١١١.

(2) A literary History of the Arabs Combridge, P. 141 – 180.

(3) Ibid, p. 143.

ويمعن "تيكلسون" فى محاولته اظهار فكرة الشخصية "أو شخصية النبى (ﷺ) " والعلاقة التى تربطه بشكل شخصى بربه فيتحدث عن الأحاديث النبوية على اعتبار أنها الأقوال والقصص التى اعتبرت معيارا موحدا يرشد المسلمين كلهم على حد سواء فى الأمور الخاصة الكبيرة منها والصغيرة - وقد وصلت قوة الحديث الشريف والسنة النبوية إلى مستوى سلطة القانون والوحى"[1] على نحو ما يعتقد هذا المستشرق الذى لازمه التناقض مرارا.

ونظرا للمكانة التى احتلها الحديث النبوى باعتباره تفسيرا ومفصلا لما جاء فى القرآن، فقد تم تناقله بين أتباع الإسلام بعد وفاة النبى (ﷺ) بإسناد من شخص إلى آخر تتصل حياته بحياة النبى (ﷺ)، وظهرت الصحاح فى الأحاديث كصحيح البخارى، وصحيح مسلم، مرتبه فى فصول وأبواب لتخدم المؤمن كنموذج وقاعدة تحكم الحياة فى كل جزء منها، وهذا من وجهة نظر "تيكلسون" يوضح العلاقة الحميمة بين النبى (ﷺ) وربه باعتبارها علاقة شخصية أجازت له أن يقوم بشرح القواعد الإسلامية والسلوكيات التى يجب على المسلم إتباعها واحترامها كقانون للحياة يصل فى قوة إلزامه إلى القوة التى يتمتع بها القرآن الكريم وإن كان الحديث فى المرتبة الثانية، إلا أن فكرة العلاقة الشخصية وشخصية النبى سيطرت على عقائد المسلمين طاعة للأمر الإلهى الوارد فى القرآن الكريم فى قوله جل شأنه ﴿**وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[2].

---

(1) Ibid. P. 144.

(٢) الحشر. آية ٧.

وقوله جل شأنه ﴿**قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب**﴾[1].

وقوله ﴿**فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله**﴾[2].

ويرى "تيكلسون" أن محمداً (ﷺ) الذى ولى وجهه شطر ربه خوفا من عذاب جهنم إنما يتكلم بلسان النبى الذى لا يعنيه أن يأتى كلامه خاليا من التناقض المنطقى وهو يتكلم بصوتيه كل منهما صارخ مدو وإن كان أحدهما أعلىَ من الآخر وأكثر تكرارا.

فبالصوت الأول يجهر بأن الله ملك مستو على عرشه واقف بالمرصاد لعباده، يعز من يشاء، ويغفر لمن يريد، يمحق الكفار والفجار ويعفو عن المؤمنين الذين يعملون الصالحات، وبالصوت الثانى يعلن أن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن كل شيء هالك إلا وجهه، وأن كل ما على الأرض فان ولا يبقى إلا وجه الله تعالى، وأنه نور السماوات والأرض، وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، وأنه ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم[3].. وهكذا يعمق الإنسان فكرة العلاقة الشخصية بين الله والمؤمنين.

---

(١) المائدة، آية ١٥.

(٢) البقرة، آية ٢٧٩.

(٣) نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى (الدكتور)، ص ١١٢.

اقرأ قوله تعالى فى سورة الحج **﴿ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحى الموتى وأنه على كل شئ قدير﴾**[1] وقوله **﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلىّ الكبير﴾**[2]، وقوله جل شأنه فى سورة النور **﴿الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكّاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درىّ...﴾**[3].

وقوله **﴿ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو، كل شيء هالك إلا وجهه، له الحكم وإليه ترجعون﴾**[4].

وقوله جل شأنه فى سورة ق **﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾**[5].

وقوله جل شأنه فى لغة قاطعة تبين للناس أن الله يعلم ما فى السماوات وما فى الأرض وأن علمه فوق الكمال والتمام لا يعزب عنه مثقال ذرة، وأنه الحاضر بين عباده، وهو تمام العدد لا يكتمل إلا به وهو الرفيق الملازم للناس **﴿ألم تر أن الله يعلم ما فى السماوات وما فى الأرض، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا، ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة، إن الله بكل شيئ عليم﴾**[6].

---

(١) الحج، آية ٦.

(٢) الحج، آية ٦٢.

(٣) النور، آية ٣٥.

(٤) القصص، آية ٨٨.

(٥) ق. آية ١٦.

(٦) المجادلة. آية ٧.

ويرى "تيكلسون" أن النبى محمد (ﷺ) كان قد وضع نفسه فى مكانه من ربه ملازمة لها فمن أحب النبى (ﷺ) إنما أحب الله، ومن أطاع النبى (ﷺ) أطاع الله، ومن عصى النبى (ﷺ) عصى الله، ويذكر "تيكلسون" دليلا على ذلك قول الحق جل شأنه ﴿**قل أطيعوا الله والرسول**﴾[1]، وقوله ﴿**قل إن كنتم تحبون الله فأتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم**﴾[2].

ويستنتج "تيكلسون" من ذلك أن النبى (ﷺ) يربط حب الله لعباده بحبهم للنبى (ﷺ) فى محاولة منه لتأكيد وجهة نظره بأن محمد (ﷺ) كان يدعو لنفسه من خلال آيات القرآن التى لا تخلو من التناقض من وجهة نظره كما قدمنا، وهو اتجاه يجافى الحقيقة العلمية المؤكدة فى القرآن الذى تحدى به النبى (ﷺ) منكروه أن يأتوا ولو بسورة واحدة مفتراه من مثل القرآن فعجز الجاحدون المنكرون، ثم أن "تيكلسون" يمضى فى محاولة من نوع آخر يبين فيها أن محمد (ﷺ) أنما كان يردد كلمات عيسى التى يقول فيها" من تقبلنى فقد تقبل من أرسلنى"[3] وقول عيسى أيضا "إن الأب نفسه يحبكم لأنكم أحببتمونى"[4].

ويشير هذا فى اعتقاد هذا المستشرق إلى أن الرسول (ﷺ) كان فى حالة حضور مع الله، وأنه كان يدرك ذلك من نفسه إدراكا مباشرا، ويشير

---

(١) آل عمران، آية ٣٢.
(٢) آل عمران، آية ٣١
(٣) إنجيل متى، سفر ١٠.
(٤) إنجيل يوحنا، سفر ١٦، ٢٧.

الى ن هذه الحالة الصوفية هى التدين فى إحدى حالاته وأعمقها، وفى أكثر ما يكون حبه يه[1]

ويحاول "تيكلسون" بهذا أن يسبغ على الديانة الإسلامية طابع الديانة الشخصية من غير مبالغة أو إسراف فى تشخيص معبودها، بالرغم من أنها تصف المعبود بصفات مشخصة، بحيث لا تجرده أو تجعله بمعزل عن عابديه إلى الحد الذى تنقطع معه صلات المحبة والعبادة"[2].

وهى الفكرة التى تلازمت وعقيدة التثليث المسيحية التى تقرر وجود علاقات شخصية فى طبيعة الله، وإن كانت لا تصور الذات الإلهية نفسها بصورة مشخصة، وهو ما لا يمكن أن تسلم به الباحثة فيما يتعلق بطبيعة العلاقة التى تنشأ بين العابد والمعبود فى الدين الإسلامى، ذلك أن المعبود يظل مجاوزا مفارقا بعيد المنال، وأن من طبيعة العلاقة أن يظل العابد فى حالة سعى دائم إلى الله بحيث يقطع الطريق إليه من خلال مجاهدة النفس، والتوبة، والإنابة، والندم، والعبودية، والرضا، والحياء، والصدق، والمراقبة، والحب، والزهد، والورع، والتقوى، وباختصار من خلال سلسلة من الأحوال والمقامات التى يمر بها العابد حتى ينتهى إلى الفناء عن نفسه ليبقى فى النهاية بالله ومع الله.

وكيف لا يفنى الصوفى عن نفسه الواعية وتنمحى آثاره وقد تجلى الحق له فى تسامى عظمته، وانكشف له جماله انكشاف لمحة البرق، وشعر بالقرب منه شعورا يعجز اللسان عن وصفه، أليس من الضرورى أن

(١) نيكلسون فى التصوف الاسلامى وتاريخه. ترجمه ابو العلا عفيفى (الدكتور). ص ١١٣.
(٢) المرجع السابق. ص ١٦.

تنمحى كل تفرقة بين الشاهد والمشهود، لأن الحق فى هذا المقام هو كل شيئ، وما عداه عدم محض"[1].

فالفانى مأخوذ بسطوة الربوبية، وعظمة الألوهية يكاد لشدة استغراقه فى مشاهداته الإلهية لا يرى الأشياء كلها إلا مع (الواحد) أو هى لا تقوم إلا بالواحد، وليس الفانى مستقر فهو دائم الانتقال من حال إلى حال أعلى منها، ولن يستقر حالة إلا بالوصول والوصول مقترن بالبقاء، والبقاء هو مقام الرسوخ والتمكين[2].

ويذكر "تيكلسون" – أن الغاية من الطريق الصوفى، هى حالة السكر لا حالة الصحو بعد السكر، لأن الصوفى فى حالة الصحو يعود إلى الناس وقد اتصف بالصفات الإلهية، فيظهر لهم الحقيقة ويقيم الشرع على وجهه الصحيح، وهو يعلق على هذا بأنه أمر اختلقه الصوفية ليظهروا به بين الناس بمظهر المسلمون الصادقون فى إسلامهم، ولكن التصوف الإسلامى من وجهة نظر "تيكلسون" ينتمى إلى الإسلام، كما ينتمى التصوف المسيحى إلى المسيحية[3]، إلا أنه يركز على العاطفة الدينية العميقة التى يشعر بها الصوفية ويتمثلونها إشباعا لنفوسهم هذا الإشباع الذى يستلازم وإثبات وجودهم لا إنكار وجودهم، والشعور بأن هذه العاطفة حية قوية فعالة، ولكن حياتها وحركاتها فى الإرادة الإلهية القديمة النافذة الأثر فى كل شيء،

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٨.

(٢) حال الفناء فى التصوف الإسلامى. ١٠٧ راجع أيضا ابن عجيبة الحسنى. إيقاظ الهمم فى شرح الحكم القاهرة ١٩٧٢. ص٢٩٦.

(٣) نيكلسون. فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى (الدكتور)، ص ١١٩.

وتترجم هذه العاطفة عن نفسها عادة بلغة الحب التى هى أقوى أساليب اللغة تعبيراً عن الصلات الشخصية(1).

ولا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحب إلى رؤية المحبوب(2) – كما يقول، "أبو يعقوب السوس": – وتدبر هذه العبارات وغيرها يظهرنا على الفرض الذى ترمى إليه، وهو فناء الإنسان عن نفسه، وعن أوصافه وحظوظه، وإنكار ذاته وإيثاره لله على ما سواه، كل ذلك شروط كى يتحقق الصوفى بالبقاء فى الشخصية الإلهية.

وتتضمن حالة الوجد أو الحب أو الفقد تنزيه الله تعالى عن جميع صفات الخلق، وفى نفس الوقت شعور بأن وجوده صار متغلغلا فى جميع الخلق، وكل من هذين النقيضين يؤديان إلى القول بوحدة الوجود كما يعتقد "نيكلسون" الذى يرى؛ أن "القول بوحدة الوجود فى التصوف الإسلامى يرجع إلى عاملين، الأول: شعور الصوفى حال وجده أنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق، والثانى: فهمه التنزيه حسبما عرفه المتكلمون فهما أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هى وحدها العلة فى وجود كل شيئ فى العالم، وبهذه الطريقة كاد الصوفية والمتكلمون يجعلون من الإسلام مذهب فى وحدة الوجود، وإن كان التصوف يمتاز عن مذاهب علم الكلام فى أنه أوسع المجال بوجود علاقات شخصية بين العبد وربه"(3).

---

(1) المرجع السابق، ص ١١٩.

(2) الرسالة القشيرية، ص ١٤٣.

(3) نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى (الدكتور)، ص ١١٩. راجع أيضا The idea of personality, p. 20.

فالطريق إلى الله لا يكـــون إلا مـــن خـــلال ســـلب الـــنفس "Self negation" كما يعتقد "أبو سعيد أبو الخير" الذى سئل متى يتحرر الإنسان من رغباته. قال عندما يحرره الله بالفضل الإلهى لا الجهد البشرى، فإذا تم اصطفاء العبد ألقاه الله فى إماتة الشهوات بالمجاهـدات، وحينمـا يبتعـد السالك عن النفس يصل إلى الله وحينها يقول: أنه لا موجود على الحقيقـة إلا الله، ومن يعرف نفسه على أنه عدم يعرف الله على أنه وجود، ولا يـتم هذا اليقين بالله إلا بالاستنارة والكشف عن طريق القلب الذى أطلق عليـه "أبى سعيد سر الله" "Sirr Allah"(١).

هكذا يسلك "تيكلسون" كل الطرق ليبين فكرة قيام علاقة شخصية بين المسلم وربه فيراها قائمة فى الكتـاب والسـنة، وفـى أحـوال الصـوفية ومقاماتهم، وفى حبهم لله ورسوله (ﷺ)، وفى عقيدتهم التى تصور الله بأنه ذات فاعله ومختارة وفى مواجهتها ذوات لا تختار ولا تدبر، لأن تـدبير الله قديم وأفعال العباد محدثة وتدبيرها حادث، فلا يضاف القديم إلى المحـدث، يقول الشاذلى: "لا تختر من الأمر شيئا وأختر ألا تختار، وفرارك مـن كـل شيء إلى الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وكـل ترتيبات الشرع ومختاراته فهى مختار الله ليس لك من الأمر شيئ، ولابـد منه وأسمع أطع(٢).

والواقع كما يقول "تيكلسون"، أنها عقيدة أشبه بعقيدة وحدة الوجـود لولا أنها تصور الله بصورة الذات الفاعلة المختارة، وهذا فيما يعتقـد هـذا

(1) Abu Said Ibn Abu A Khair, studies in Islamic Mysticism, P. 50 – 51.

(٢) ابن عطاء الله السكندرى، التنوير فى إسقاط التدبير، القاهرة ١٩٧٠م، ص ٢١١ – وحال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص ٩٦.

المستشرق الإنجليزى هو رأى "ابن الفارض"[1] بالرغم من أنه عندما يستعمل لغة التصوف يتحدث عن إتحاده بهذه الذات حيث يقول:

فلا حىَ إلا من حياتى حياته *** وطوع مرادى كل نفس مُريده

ولا قائل إلا بلفظى إلا بسمعى مسامع *** ولا ناظر إلا ناظر مقلتى

ولا مضت إلا بسمعى مسامع *** ولا باطش إلا بأزلى وشدتى

ولا ناطق غيرى ولا ناظر *** ولا سميع سوائى من جميع الخليقة

وهذا معنى قوله جل شأن "وما يزال عبدى يتقرب إلىَ بالنوافل حتى أحبه"، وإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها.... فيكون عبداً ربانياً يقول للشيئ كن فيكون.

وإذا كان العبد الربانى عبداً قد انقلبت صفاته البشرية إلى صفات إلهية، يصبح وسعا يتسع للتجلى الإلهى فى الأرض - كما أوضحنا عند حديثنا عن المعرفة - وإذا كان الصوفية يصورون الله الذى ينزل فى قلب العبد بأنه جامع بين صفات التشبيه والتنزيه موجود فى كل شيئ فى الوقت الذى هو فيه منزه عن كل شيئ محدث، وهذا التقابل بين صفات التشبيه والتنزيه، من خصائص العاطفة الدينية العميقة فى كل زمان ومكان، ويقارن "تيكلسون" بين هذا المفهوم والوصف الذى يطلقه المسيحى على المسيح باعتباره مؤنس النفس ومحبوبها، أما الله فهو منزه من حيث ذاته

(١) ابن الفارض، التائية الكبرى، شرح - عبد الرازق القاشانى، وعبد الغنى النابلسى، وشرح البوريني والنالسى. ٦٣٩.

حتى عن علمنا به وهو الواحد الذى ظهرت فيه الأقانيم الثلاثة من غير أن يحدث ذلك فى ذاته انقساما أو تمييزا[١].

وغنى عن البيان أن الأفكار المتصلة بالشخصية فى المسيحية والإسلام لا تتضح من غير أن نعرض للكلام عن شخصية المسيح وشخصية محمد (ﷺ) وهل هى شخصية واقعية أم شخصية معنوية، ففكرة المسيحيون عن الشخصية، هى فى الواقع فكرتهم عن المسيح، كما أن فكرة المسلمون عن الشخصية هى فكرتهم عن "محمد" (ﷺ) لذلك لابد لنا من مناقشة نظريتهم فى الحقيقة المحمدية والكلمة، والكمال والقطبانية والمطاع لأنها جميعا تتعلق بفكرة المسلمون عن الشخصية.

ثانياً- فكرة الشخصية ونظرية الكلمة:

العلاقة وثيقة بين نظرية الكلمة والحقيقة المحمدية وفكرة الشخصية كما يقدمها "تيكلسون"، فالكلمة فى الفكر المسيحى وفكرة الشخصية كما يقدمها "تيكلسون"، فالكلمة فى الفكر المسيحي هى المسيح الذى هو روح الله، وكمال الشخصية الإنسانية لا يتم ولا يتحقق إلا باتصالها واتصافها بصفاته، أما نظرية الكلمة فى الإسلام فهى فى الغالب قائمة فى مراحلها المبكرة على الوحىّ، والكلام الإلهى، وهى لا أثر فيها فى هذه المرحلة لفكرة الشخصية ثم يوضح "تيكلسون" نظرية المسلمين عن الكلمة المحمدية أو الشخصية المحمدية والتى تعتبر النبى محمد (ﷺ) أول موجود خلقه الله، وخلق كل ما فى العالم من أجله، وهو الرأى الذى تبناه "مكدونالد"[٢].

---

(١) فى التصوف الإسلامى، ص ١٢٨ نقلا عن إيفلين أندرهل. التصوف "Mysticism"، ص ٤١١.
(2) O. Macdonald, in vital forces of chirsitanity and Islam, oxford 1915; p. 228.
راجع فى التصوف الإسلامى، ص ١٦٨.

والكلمة المحمدية تتميز عن الكلمات الوجودية بتعريفها وحدها بالألف واللام، والوجود الخاص بالنبى (ﷺ) الأكمل يقع عند أعلى المراتب المسماة بحقيقة الحقائق التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب وهى باطن الألوهية، والألوهية ظاهرها، وهى العقل الأول الجامع كل شيئ والموجود الذى وسع كل شيئ فى عالم المحسوس والمعقول، ولا توصف هذه الرتبة المسماة حقيقة الحقائق بأنها كل أو جزء .. وإنما هى بمثابة المادة الأولى أو "الهيولى" التى تتكثر بتكثر الموجودات كما هو الحال فى فكر أفلاطون ... إن شئت قلت هى الله وهى العالم أو ليست هى الله ولا العالم، عنها صدر العالم وظهر كما يصدر الجزئى عن الكلى وهى فى نفسها حقيقة واحدة وهى علم الله أو هى العلم والعالم والمعلوم. أو العقل والعاقل والمعقول على نحو ما يذكر "عفيفى" نقلا عن "نيكلسون"[(١)].

والكلمة عند المسيحيين هى المسيح كما أشرنا آنفا وهى الأقنوم الثانى ويذكر القرآن الكريم قوله جل شأنه ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته﴾[(٢)].

وفى اصطلاح الصوفية من مدرسة "ابن عربى"، و"الصدر القونوى" يتنزل الكلام الإلهى حرفا ثم كلمة ثم آية ثم سورة ثم كتابا جامعا، فماهية أى شيء فى حضره العلم الإلهى هى حرف غيبى تُعلقت بدون لوازمها، فإذا تُعلقت مع لوازمها سميت كلمة غيبية، فإذا اتصل الوجود بها دون لوازمها كانت حرفا وجوديا، إما إذا اتصل الوجود بها مع لوازمها كانت

(1) A. Afifi; the mystical philosophy of muhyid Al Din Ibnul Arabi, U. K. Cambridge, 1939, p. 71.

(٢) النساء، الآية ١٧١.

كلمة وجودية، ويكون فعل الحق كلاما، والظاهر كلمات، لذلك كانت جميع الموجودات كلمات ... فالأنبياء كلمات الصور الوجودية للحقيقة الانسانية الكمالية...

ومحمد (ﷺ) أكمل الكلمات، فهى كلمات تجمعها الكلمة المحمدية، والواسطة التى تنتقل بها الكلمات من العلم إلى العين هى القلم الأعلى، الدى يحول المواد إلى كلمات لا متناهية تصديقا لما ورد فى القرآن الكريم فى قوله جل : ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى، ولو جئنا بمثله مدداً﴾[1].

والكلمة إذن تظهر فى عدة معان ميتافيزيقية كما يرصدها "عفيفى" فى فكر "نيكلسون" و"ابن عربى".

فهى "الذات الإلهية" أو "الجوهر المقدس" "Divine Essence" من ناحية ومن ناحية أخرى هى "العقل الكلى" "universal Reason" السارى فى الكون.

والكلمة هى العقل الكلى وما يحتوى عليه من الحقائق التى هى أصول الأشياء وحقيقة الحقائق "Reality of Realities" التى تشير إلى تجلى الذات لنفسها فى صورة العقل الأول.

---

(١) إبراهيم بن اسحق التبريزى، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، نسخة خطية رقم ٧٨٥ تصوف، دار الكتب المصرية، ورقة ٣١ والآية من سورة الكهف ١٠٩. راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، دار المعارف، مصر ١٩٩٣، مادة كلمة ص ١٠٠.

ثم هى حقيقة الحقائق، والإنسان الكامل الذى هو مركز الإدراك فـى العقل الإلـهى

"Focus of consciousness in the mind of God".

وهى العالم الظاهر وحقيقة الحقائق التى هى للذات تلتفـت إلتفاتـه واحدة للعالم، بينما تلتفت حقيقة الحقائق إلتفاتات عديدة بمعنى، أن الـذات منشأ الوحدة بينما حقيقة الحقائق هى منشأ الكثرة، وهذه النظرية مزيج من نظرية "ابن عربى" فى الكلمة، ونظرية "الرواقيين" فى العقل الكلى ونظريـة أفلاطون فى المثل، وكذا نظرية "صدر الدين القونوى" فى "الأعيان الثابتة".. بمعنى أن كل ما فى الوجود الخارجى ليس إلا صوراً للمثل التى فى العـالم العقلى على حد تعبير د. "عفيفى"(١) أو هى تجليات الحقيقية الواحدة، أو هى ظهور الجوهر المقدس فيما لا يتناهى من الصور.

---

(1) The Mystical philosophy of Ibnul Arabi, p. 71.

ويلخص البرفسور أبو العلاعفيفى تلميذ "نيكلسون" نظرية الكلمة فى الأشكال التالية:

1-Illustrates the Relation between the Divine Essence and the Rational principle of the universe.

2-Illustrates the Relation the universal Reason and its contents Haqiqatu'l haqaiq' It is the state of self consciousness of the one.

3-Illustrates the relation of the Reality of the Realities to Man as forming the focus of consciousness I-e not intelligence

وأما الكلمة من الناحية الصوفية فهى تشير إلى الحقيقة المحمدية وروح الخاتم، أو خاتم النبيين سيدنا محمد (ﷺ)، كما تبدو علاقة الكلمة بالإنسان باعتبارها حقيقة إنسانية كمالية، أو إنسان ظاهر بصورة الأنبياء، وهى كما يفهمها "تيكلسون" "الهباء" أو صورة الحق فى مواجهة الظلام، "The Darkness of the sadow of God".

أو هى البرزخ فى مواجهة الواسطة بين الله والعالم، The intermediate stage between God and the universe. وهى الحقيقة المحمدية فى مواجهة مبدأ الوحى، وإنسان عين الحق فى مواجهة عظمة الله، والشفيع The intercessor، والإمام والقطب فى مواجهة الكاهن الأعظم..، والإنسان الكامل والخليفة الذى تدور عليه أفلاك الوجود.

والكلمة هى حقيقة محمد والمبدأ النشط فى كل معرفة صوفية حفية[1].

ثالثا- الكلمة والحقيقة المحمدية:

يذكر البروفسور "عفيفى" تلميذ "تيكلسون" أن الكلمة لها وظيفة تتمثل فى إفاضة العلم الإلهى والمعرفة الباطنية إلى جانب وظيفة الإدراك والخلق والتدبير، أو بعبارة أخرى – وكما قدمنا – هى مصدر كل وحى وكل إلهام

4- the relation between the Reality of the realities and the phenomenal world "or the one and the many" the Divine Essenee has one Aspect; to all beings in the phenomenal world but the Reality of the Realities has as many aspects as there are beings.

(1) Ibid, P. 71.
See; Mysticism: A share symbolism, part (11), translated by Andrew Hurley Website created and published in iqbal review, 1997.

وكشف للأنبياء والأولياء على السواء ويسميها "ابن عربى" من هذا الوجه "الحقيقة المحمدية"[١] أو حقيقية محمد (ﷺ)، أو نور محمد (ﷺ) "كما سماه الشعية".. بل الروح التى تمثل أصل صور الأنبياء والأولياء ويمثل الأنبياء والأولياء ذلك التجلى الخاص بالكلمة المحمدية فى شكل من أشكال الكمال أو فى درجة من درجاته، والفرق الذى يحدده "ابن عربى" بين الروح المحمدية أو حقيقة محمد (ﷺ) وباقى الأنبياء والأولياء هو كالفرق بين الكل والأجزاء، وأما الفرق بينه وبين آدم فهو كالفرق بين الظاهر والباطن للحقيقة الوجودية الواحدة، وفى هذا العالم فإن محمد (ﷺ) هو الشكل الباطنى لآدم أو الجنس البشرى وفى العالم الخفى يكون آدم هو الباطن ويكون محمد (ﷺ) هو الظاهر، ويكون آدم هو الإنسان وهو الناسوت بينما تكون الحقيقة المحمدية هى حقيقة آدم وهى اللاهوت Real Adam Lahut[٢].

فإذا فهمنا الحقيقة المحمدية على نحو ما يفهم "ابن عربى" وتلميذه "الصدر القونوى" فإنها تكون على النحو التالى:

١- هى مصدر كل علم باطنى تصوفى وغير تصوفى، إذ هى الروح الممد لجميع الأنبياء والأولياء وبواسطتها يشرق نور العلم الإلهى فى قلوب من يمنحهم الله ذلك العلم فهى مصدر الإشعاع الدائم الأبدى والأزلى، وهى القوة الروحية أو الناطقة والسارية فى الكون بأسره، إليها ينظر كل صوفى فى أعماق قلبه وعنها يبحث، وهى غايته من رحلته الطويلة فى طريقه الصعب والشاق تجاه تحقيق وحدته الذاتية معها،

---

(١) أبو العلا عقيفى (الدكتور)، نظريات الإسلاميين فى الكلمة، ص ٥٣.

(2) The Mystical philosophy; p. 72.

وهذا عين القرب وعين الوصول. والحقيقة المحمدية قد تكون هى القطب إلا أنها تمثل العصمة الكاملة وحدها لأنه قد يجوز الخطا أو الزلل على الأنبياء أما الإمام الباطن أو "الحقيقة المحمدية فلها العصمة على الدوام"(١).

٢ – "والحقيقة المحمدية" من حيث أنها عين حقيقة الحقائق علة العالم وسبب خلقه لأنها عين الروح أو هى روح محمد رسول الله (ﷺ) وكلمته ألقاها إلى مريم – ويعتقد "ابن عربى" أن المشار إليه فى الآية هو على الحقيقة "محمد" (ﷺ) بل هو الملقى لجميع "الكلمات" بواسطة أو بغير واسط لأنه هو القلم لأعلى – الروح الكلى وروح القدس، والحق المخلوق به، وهو اصطلاح أخذ به "ابن برجان"(٢).

ويؤكد "تيكلسون" على أن "محمد" (ﷺ) هو السيد "الله" He is our lord(٣) وهو يمثل الحق من جهة والخلق من جهة أخرى. كما يشير "تيكلسون" إلى أزلية النور المحمدى الذى ظهر فى صور جميع الأنبياء من آدم إلى عيسى، ثم ظهر أخيراً فى صورة الرسول محمد (ﷺ) نفسه لكن

---

(1) Studies in Islamic Mysticism, p. 111.
راجع أيضا ابن عربى. فى الفتوحات المكية، السفر الثالث. ص ١٩٣.
راجع أيضا محمد أبو قحف، التصوف الإسلامى. المكتبة القومية الحديثة، طنطا. طبعة ٢٠٠٢م، ص ٢١٠.
(٢) محمد أبو قحف. التصوف الإسلامى. ص ٢١٠.

(3) Studies in Islamic Mysticism, p. 104.
ويستخدم نيكلسون كلمة (Lord) بمعنى الله فى التصور المسيحى الا أن هذا الاستخدام لا يتفق ومفهوم الألوهية فى الإسلام.

ظهور لم يتمه بموته فى نظر الصوفية، فإنهم يعتقدون انه هو الذى لا يزال يظهر فى صورة الأولياء الذين يقتبسون من نوره[1].

فمحمد (ﷺ) هو أسبق الأنبيـاء روحانيـة، وروحانيتـه أصـل كـل روحانية، وهى موجودة أزلية، كما أن روحانية كل نبى قد وجـدت بامـداد يأتى إليهم من تلك الروح الظاهرة بما يظهرون به من الشرائع والعلوم فى زمان وجودهم ووجوده صلى الله عليه وسلم، وإليـاس وخضـر عليهمـا السلام، وعيسى عليه السلم فى زمن ظهوره فى آخر الزمان حاكما بشـرع محمد(ﷺ) فى أمته المقرر فى الظاهر، لكن لم يتقدم فى عالم الحس وجـود عينة أولا بسبب كل شرع إلى من بعث به، وهو فى الحقيقة شرع "محمـد" (ﷺ) وإن كان مفقود العين من حيث لا يعلم[2].

ومن المؤكد أن الصوفية يعتقدون أن محمد (ﷺ) بشخصـه الظـاهر كخاتم الرسل والنبيين هو الصورة الظاهرة للحقيقة المحمدية الأزلية التـى كانت ومازالت مصدر الإمداد لكل حقائق الأنبياء لا بـل إن العـالم بأسـره فيض من جوهر الحقيقة المحمدية. وقد ورد فى الخبر، "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"[3].

ثم إن له ظهور فى كثير من المظاهر والملابس، وهو يسمى بالمظهر الذى يظهر فيه فاسمه الأصلى الذى هو له محمد (ﷺ)، وكنيته "أبو القاسم"، ووصفه عبد الله ولقبه "شمس الدين"، وله فى كل زمان اسـم مـا، يليـق

---

(١) راجع فى التصوف الإسلامى، ص ١٦١.

(٢) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ١٩٣.

(٣) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ٢٩١، ٢٩٢ والحديث رواه عبد الله من عمر وأخرجـه مسـلم وابن ماجه.

بلباسه فى ذلك الزمان ... فالأديب إذا رآه فى الصورة المحمدية التى كان عليها فى حياته فإنه يسميه باسمه، وإذا رآه فى صورة ما من الصور وعلم أنه محمد (ﷺ) فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة ثم لا يطلق ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية ... ويرى الجيلى أنه قد جرت سنة النبى محمد صلى الله عليه وسلم أنه لا يزال يتصور فى كل زمان بصورة أكملهم ليعلى شأنهم ... فهم خلفاؤه فى الظاهر وهو فى الباطن حقيقتهم(١).

ولما كان النبى محمد (ﷺ) هو أسبق الأنبياء روحانية بل وأصل كل روحانية فقد تخيله "ابن عربى روحانية أزلية، وأن روحانية كل نبى قد وجدت بإمداد يأتى إليهم من تلك الروح الظاهرة بما يظهرون به من الشرائع والعلوم فى زمان وجودهم ووجوده صلى الله عليه وسلم مثل إلياس وخضر عليهما السلام، وعيسى عليه السلام فى زمن ظهوره فى آخر الزمان حاكما بشرع محمد (ﷺ) فى أمته المقررة فى الظاهر. ولكن لما لم يتقدم فى عالم الحس وجود عينه أو بسبب كل شرع إلى من بعث به، وهو فى الحقيقة شرع محمد (ﷺ)، وإن كان مفقود العين من حيث لا يعلم(٢).

ولما كانت مرتبة النبى محمد (ﷺ) أسبق من آدم فإنه يظل مصدرا للكمالات والأنوار، كما يظل روحا لها، فى الحكم الباطن، ثم إذ بعث جسدا فله الحكم فى الظاهر.

---

(1) Studies in Islamic mysticism, p. 104.

راجع عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر، مكتبة البابلى الحلبى، القاهرة، ١٩٧٠م، جـ٢، ص ٧٥.

(٢) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ١٩٣.

وكما أن النبى محمد (ﷺ) فى المرتبة الأولى أزلا فإنه لــه الإحاطــة كحقيقة محمدية من نورها استضاءت جميع أنوار الأنبياء. ثم أن رســالته جامعة كما أنه نبى جامع وخاتم الخاتم ورسالته فى مرتبة الكتــاب الجــامع والرسالة الجامعة.

ويأتى دونه آدم وإدريس الذين خاطبوا أقوام قبل الطوفان، ثم نــوح عليه السلام الذى نجا من الطوفان، ثم يافت الذى بعــث لشــعوب التــرك والصين ويأجوج ومأجوج والقبط وغيرهم، ثم "سام" ومنــه صــالح الــدى أرسل إلى ثمود فى الحجر. وعاد فى الأحقاف، ومن سلاله سام وهود، ومن سلالة نوح آزر وهارون ومنهم لوطا المبعوث للسلالة غير العربيــة مــن أولاد سام وهم البابليون والآشوريون ثم سلالة إبراهيم عليه السلام ومنهم إسحق وعيص توأم يعقوب وأيــوب وذى الكفــل، ومــن ســلالة إبــراهيم إسماعيل الذى بعث للعرب العاربة – وشعيب الذى بعث لأهل مدين، ومــن سلالة إسحق يعقوب ويوسف وهارون وموسى واليسع واليــاس ويــونس وداود وسليمان وزكريا ويحيى .. الخ[١].

وتتعدد إشارات "ابن عربى" إلى عيسى عليه السلم باعتبــاره قطبــا وخاتما للولاي العامة المستمدة من روح النبى محمد (ﷺ) كما قدمنا وكذلك سائر الأنبياء والرسل عليهم السلام، إلا أن عيسى سوف ينــزل فــى آخــر الزمان ليحكم بشريعة محمد.

---

(١) محيى الدين بن عربى. فصوص الحكم والتعليقات عليه لأبو العلا عفيفى وقد ورد كل نبى على رأس كل فص – وهم فى ترتيب الشيخ الأكبر – آدم، شيث. نوح. إدريس. إبراهيم. إسحاق. إســماعيل، يعقوب. يوسف. هود. صالح. شعيب، لوط، عزيز، عيسى. سليمان، داود، يــونس. أيــوب، يحيــى. زكريا. إلياس. لقمان، موسى، خالد، محمد، راجع تأنيس الإنسان. ص ٩٥.

يقول "ابن عربى" فسيدنا عيسى عليه السلام إذا ما يحكم إلا بشـــريعة محمد صلى الله عليه وسلم(١).

وهكذا تبدو الصورة المحمدية نورانية الطلعة أزلية الحقيقة، جامعـــة الأسرار، مرآة لخالقها خلقها الله من نور البديع القادر، ونظر إليه باســـمه المنان القاهر، ثم تجلى عليه باسمه اللطيف الغـــافر، فلمـــا تجلـــى عليهـــا تصدعت لهذا التجلى صدعتين، فصار كأنها قسمت قسمين، فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين وجعلها دار السعادة للمنعمين ثم خلق النار مـــن نصفها المقابل للشمال وجعلها دار الأشـــقياء أهـــل الضـــلال، كمـــا يقـــول "الجيلى": الذى يعبر عن هذه الصورة شعراً(٢) حيث يقول:

أنوار حسن بدت فى القلب لامعة *** مستترات وهى الشمس طالعة

للحق فيها ظهور عند عارفه *** فليس تخفى التجليات ساطعة

والقلب فيه قوى تدعى مصورة *** لكنها صوت الأسرار جامعة

مخلوقة وهى مرآة لخالقها *** قريبة قد غدت فى الحكم شاسعة

ويعرض "تيكلسون" لفكره ظهور الصورة المحمدية فـــى كـــل شـــكل بشرى، ويضرب مثلا لذلك ما قاله "الشبلى" لتلميذه: أشهد إننى رســـول الله

---

(١) ابن عربى، الفتوحات، جـــ٢، ص ٣٥٧.

(٢) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل، جـــ٢، ص ٤٧.

See too studies in Islamic mysticism, p. 135

(ﷺ)، وما قاله التلميذ عندما كوشف الحقيقة وقال: دون أى اعتراض أشهد أنك رسول الله (ﷺ) [1].

ويعلق "تيكلسون" على نظرية "الجيلى" فى الحقيقة المحمدية فيرى أن كل من عيسى ومحمد (ﷺ) قد ظهرا فى هذه النظرية يكشفان سر الربوبية، وبينما قدم محمد (ﷺ) هذا فى شكل رموز وجعلها سرية، فإن عيسى قد عبر عنها صراحة، وكانت النتيجة أن أصبح أتباعه كافرين وعبدوه على اعتبار أنه الشخص الثالث المقدس المسمى الأب، الأم، الابن وهذا النوع من التثليث هو الذى ظهر فى القرآن الكريم وهو ليس تصوراً خيالياً "grotesque" من جانب محمد (ﷺ) ولكنه خاصية مسيحية ما تزال قائمة بين القبائل التى تعيش فى الصحراء السورية، وبينما تكلم عيسى بطريقة استعارية مجازية فقد أخذ المسيحيون كلامه بطريقة حرفية، وهم فى رأيه مشركون يستحقون العقاب على أخطائهم إلا أن الله سيعفو عنهم لإخلاصهم، ويرى "تيكلسون" أن "الجيلى" يختص المسيحيون من بين الأديان الأخرى باعتبارهم الأقرب إلى الله لأنهم وإن عبدوه فى شكل عيسى عليه السلام ومارى والروح القدس فإنهم يؤكدون على الطبيعة المقدسة الخفية بالرغم مما يبدو من خطأ جسيم فى فهمهم للتجسيم Pomorphism [2] حين قصروا التجلى الإلهى على الأشكال الثلاثة الأب والأم والابن، ورغم هذا التجسيد إلا أن الطبيعة المقدسة الكامنة فيه تحيله إلى شكل من أشكال التنزيه كما يعتقد هذا المستشرق الإنجليزى المتناقض الذى أجاز وصف المسيحيون بالكفر إلا أنه عاد ليصفهم بأنهم الأقرب إلى الإيمان.

---

(1) Studies in Islamic mysticism, the perpect mon, p. 105.
(2) Ibid, p. 140.

ويعرض "تيكلسون" لنموذج "الحسين بن منصور الحلاج" الذى ينظر إلى النور المحمدى باعتباره نور الأنوار أو النور الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة، ولكنه يجد فى عيسى لا فى محمد (ﷺ) المثال الكامل للصوفى الذى تحقق بمقام القرب فحل فيه روح الله، وعلى هذا يفهم "تيكلسون" أن "الحلاج" يقدم عيسى على أن به روحان، روح إلهية قديمة ولا تجرى عليها أحكام الفناء والتغير، وروح بشرية تجرى عليها أحكام الكون والفساد، ويرى "الحلاج" طبقا لهذا الرأى أن عيسى خليفة الله الذى كان شاهداً على وجوده والمجلى الذى تجلى فيه الله وفيه كان وجوده، وهى نظرية تناقض من وجهة نظر "تيكلسون" نظرية "وحدة الوجود" لأنها تعتبر الناسوت صورة اللاهوت (الإنسان صورة الله) وإن لم يكن ذلك هو المعنى الذى قصده المسيح فى قوله (من رآنى فقد رأى الرب)(١).

وقد تطورت هذه النظرية على يد "ابن عربى" ومن بعده "عبد الكريم الجيلى" وأصبح التقابل الحقيقى الذى وضعه بين اللاهوت والناسوت، تقابل منطقى لجهتين مختلفين لحقيقة واحدة هى الحقيقة الإلهية، وقد أطلقا على الجهة الأولى البشرية (الخلق) والجهة الثانية اسم الإلهية (الحق) وقالا أن أكمل مظهر للصفات الإلهية هو النبى محمد (ﷺ) أو بالأحرى النور المحمدى الذى كان أول شيء خلقه الله(٢).

وليس غريبا إذن أن يعتنق "تيكلسون" رأيا يرى فيه أن المسلمين خلعوا على نبيهم من صفات المسيح الذى عبده القديسان يوحنا وبولس،

---

(١) نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى (الدكتور)، ص ٣٤.

راجع الحلاج، الطواسين، ص ص ١٣٤، ١٦٥، ١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٥.

برغم أن الأمر قد اصبح على عكس ذلك كما يعتقد نيكلسون . فإن المحدثين من الغربيين اليوم لا يكادون يخلعون على المسيح من الصفات الالهية الا ما وصف به محمد (ﷺ) نفسه كما يعتقد هذا المستشرق الإنجليزى، ويضرب "نيكلسون" على ذلك مثالا مما قدمه "أبو حامد الغزالى فى مشكاة الأنوار[1].

فهو يرى، أن نور البنوة هو نور الأنوار، وإن جميع حركات وسكنات الأولياء مستمدة ومقتبسة من نور النبوة وليس من نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به، وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم وكرامات الأولياء وهى على التحقيق بدايات الأنبياء .. ثم أن "الغزالى" يذكر بعد ذلك طرقا أخرى تعرف بها حقيقة النبوة معرفة مباشرة كالنظر فى الرؤيا. وكدراسة القرآن الكريم والحديث النبوى ونحو ذلك ... ويبدو أنه ايقن حقيقة النبوة عن طريق شعوره الشخصى بشئ، هو أخص ما فى طبيعة النبى. يقول "نيكلسون": والظاهر من نظريته أنها تستند إلى حال خاصة مع النبى شعر الغزالى فيها بوجود صلة شخصيته بينه وبين النبى (ﷺ)، وأنه تصور النبى (ﷺ) باعتباره المرجع الأعلى فى مسائل الدين والأخلاق فحسب بل باعتباره مصدر الحياة الدينية الروحية ومنبع النور الفائض على تلك الحياة أيضا، وهكذا لم نجد الحياة الدينية الإسلامية مثالا أعلى فى أى إنسان الا فى شخصية النبى محمد(ﷺ)، فالصلات بين الله ورسوله حميمة وشخصية لا تكاد تنقطع. والصلات بين الرسول (ﷺ) والناس تظهر واضحة فى صورة البشير والنذير. والموكل من قبل السماء لنقل الرسالات الإلهية.

---

(1) المصدر السابق ص ١٤٥

وتختلف الصورة المحمدية في القرآن الكريم عن الصورة التي صور بها الصوفية أولياءهم، أو تلك التي صور بها الشيعة إمامهم المعصوم، وهي صورة لا تفضل صورة الولي الصوفي أو الإمام الشيعي - وإن لم تكن دونهما - ذلك أن الولي الصوفي والإمام المعصوم قد وصفا بجميع أنواع الصفات الإلهية، بينما وصف الرسول (ﷺ) في القرآن بأنه بشر فيه كل ما للبشر من صفات النقص، وأنه ينزل عليه الوحي من ربه بين آن وآخر، لكنه لا يتلقاه مباشرة عن الله بل بواسطة الملك، وإن لم ير الله قط أو يطلع على أسراره، وأنه لا يتنبأ بالغيب ولا يفعل المعجزات وخوارق العادات بل هو عبد من عباد الله ورسول من رسله[1].

والواقع أن معتقدات المسلمين حول شخصية النبي (ﷺ) قد تضاربت، واعتقدوا فيه ما اعتقدوا في موسى عندما قال عمر بن الخطاب: "والله ليرجعن رسول الله (ﷺ) كما رجع موسى فليتقطعن أيدي رجال وأرجلهم زعموا أن رسول الله مات"[2].

كما أنهم اعتقدوا بأزلية النور المحمدي الذي ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبي من بعده، فالنور المحمدي هو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم، وهو أول الفيوضات التي صدرت عن الواحد الحق، وهو أشبه بالعقل "Nous" الذي قال به أفلوطين.

إلا أن محمد هو مركز الحياة ومبدأها، وهو الواسطة بين الله وعباده والمنبع الفياض الذي يفيض على العارفين معرفتهم بالله على نحو ما

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٨.

يعرف الله نفسه، وهذه الصورة أشبه بالأثر الذى أخذه الصوفية عن اليهود وهو قولهم: [illegible] خلق آدم على صورته" وأن "الحلاج" قد فهم هذا الأثـر على أن الله قد ظهر فى صورة آدم الذى تجلت فيه الطبيعة الإلهية الكاملـة بصفتيها "اللاهوت والناسوت"(١).

وهكذا تكون الصورة المحمدية نورانية أزلية ثم ظاهرة فى صورة كل نبى منذ آدم وحتى محمد، لكن نظرية "الحلاج" تطورت فى رأى "تيكلسـون" على يد "محيى الدين بن عربى"، و"عبد الكريم الجيلـى"، واتخـذت أساسـا لبحوث فلسفية بعيده المدى فإن (محمداً ﷺ) فى نظرية هذين الشخصين حل محل آدم فى نظرية "الحلاج"، وأريد بمحمد لا الشخصية التاريخية المعروفة بنبى المسلمين بل الكلمة الإلهية أو الإنسان الكامل(٢).

رابعاً- الكلمة الإلهية أو الإنسان الكامل:

يطرح "تيكلسون" نظرية الإنسان الكامل من خلال المنظور الفلسـفى للشيخ "محيى الدين بن عربى"، ثم "عبد الكريم الجيلى" من بعده، والواضـح أنه لم يتعرف على شروح "صدر الدين القونـوى" تلميـذ الشـيخ الأكبـر والمتوفى (٦٧٢هـ)، وهو المؤرخ الحقيقى لنظرية الكمال بعد شيخة "ابـن عربى".

ويمضى المدخل الرئيسى الذى سلكه "تيكلسون" ليبين علاقة الكمـال بالشخصية الإلهية من ناحية ونظرية الكلمة من ناحية أخرى.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٠.

فالإنسان الكامل هو الإنسان الذى يملك الإدراك الكامل، لتوحده مع الجوهر المقدس، أو مع المطلق الذى صنعه على هيئته. فإذا ما ربطنا ذلك بما سبق وأوضحناه من أن "تيكلسون" يرى أن الشخصية الإلهية متوقفة على وجود علاقات شخصية بينه وبين عبده، وأن هذه العلاقات لا تتفق مع القول بتنزيه الله تنزيهاً مطلقاً أو بتشبيهه تشبيهاً مطلقاً أدركنا كيف يمكن أن يحظى إنسان ما بشخصية إلهية كما يعتقد الصوفية، وكيف أن العلم اليقينى والإدراك الكامل يكون خاصة هذه الشخصية.

وهذا يوضح أيضا كيف خلع المسلمون على نبيهم صفات القداسة وكيف أن نور النبوة المحمدية هو النور الذى يستضاء به فى الأرض، ومن لم يرزق شيئا من هذا النور فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم كما يفهم "الجيلى"[1].

والنور المحمدى فى اعتقاد الصوفية هو الروح الإلهى الذى نفخ الله فى آدم كما قدمنا وهو أشبه بمصدر الفيوضات التى صدرت عن الواحد الحق، وأشبه بالكلمة الغيبية التى تظهر بصورة الأنبياء، وهى مصدر الوحى، وهى الإنسان الكامل ... ينقل "تيكلسون" عن "الجيلى" قوله: "اعلم أن الإنسان الكامل نسخة الحق تعال كما أخبر صلى الله عليه وسلم حيث قال: خلق الله آدم على صورته، وذلك أن الله تعالى حىّ، عليم، قادر، سميع، بصير، متكلم، وكذلك الإنسان حىّ، عليم... ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتى، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات،

---

(١) راجع الإنسان الكامل، جـ٢. ص٤٨.

المشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، وليس له مستند فى الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التى لا يرى الشخص صورته إلا فيها وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم الله، فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الله أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا فى الإنسان الكامل(١).

وهكذا يتضح أن المقصود بالإنسان الكامل هو النبى محمد (ﷺ) لذلك يعتقد الصوفية أنه قال: ("من رآنى فقد رأى الله") – وهو قول يحتاج إلى تحقيق ولا يمكن أن يلقى على عواهنه إلا أن "تيكلسون" يربط بينه وبين قول المسيح (من رآنى فقد رأى الأب)(٢).

لكن هذا الرأى يكشف عن معنى الحقيقة المحمدية فى الاعتقاد الصوفى باعتبارها المصدر الذى يستمد منه الأنبياء والأولياء علمهم، بل هى الحقيقة الإلهية السارية فى الوجود بأسره، كما أن العلة الأولى فى خلق كل مخلوق والعقل الكلى الذى يصل ما بين الوجود المطلق "الله" وبين عالم الطبيعة وهو ممثل العناية الإلهية التى تحفظ على العالم كيانه وتدبيره، وهو خليفة الله الذى ظهر فى هذا العالم لكى يظهر فيه جلال من أوجده، وليس العالم إلا صورة الحقيقة المحمدية، كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة الله، فالإنسان الكامل هو العالم الأصغر Microcosm وأما العالم نفسه هو العالم الأكبر فى وصف "تيكلسون"(٣).

---

(١) الإنسان الكامل، جـ٢، ص ٤٨.

See studies in Islamic Mysticism, p. 106 – 107.

راجع فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٦٠.

(2) Studies in Islamic Mysticism; p. 121

(3) Ibid; p. 121.

وهكذا تظهر الحقيقة المحمدية متمثلة فى الخليفة الذى ظهر فى العالم، وهو آدم اعتباره صورة الإنسانية، وخليفة الله فى أرضه، وكما أن الحقيقة الآدمية باقية تتكرر فى كل ذرية آدم، باعتبارهم أشخاص الإنسان الكلى وأفراد الحقيقة الإنسانية، فالإنسان الكامل فى فكر "ابن عربى" كون جامع، أو هو عين جلاء مرآة العالم وهو على حد تعبير الصوفى الشارح "محمد بن حمزة الفنارى" "العالم والإنسان صورة الحق .. لا فرق بينهما إلا بالجمع والتفصيل"(١).

ومن ثم يمكن النظر إلى فهم "تيكلسون" للإنسان من عدة محاور رئيسية هى على النحو التالى:

أولاً– آدم باعتباره التجلى الأول للنور المحمدى، وصورة الإنسانية الكاملة. وهو الكون المصغر وصورة الكون الأكبر "Macrocosm".

ثانياً– هى نظرية فى الإنسان الكلى الكامل.

ثالثاً– هى نظرية فى الصفات الإلهية وتجلياتها كصفات الذات، وصفات الجمال، وصفات الجلال، وصفات الكمال التى تنعكس على مرآة

---

(١) محمد بن حمزة الفنارى، مصباح الإنس بين المعقول والمشهود. نسخة خطية رقم ١١٨٨ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية، ص ٢٧٦.

* محمد بن حمزة الفنارى: من تلاميذ الشيخ صدر الدين القونوى غير المباشرين. قام بشرح مفتاح غيب الجمع والوجود فى كتابه "مصباح الانس بين المعقول والمشهود" وكان يجل القونوى ويضعه فى مكانه من عصره، ووصفه بأنه الأكمل المكمل مرآة الطرفين ومجلى المشرقين. صدر الله والحق الحقيقة وتوفى ٨٣٤هـ. راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية. ص ٤٧.

راجع صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية. ص ٢١٣.

الكون لتعكس الجمال المطلق، وكذلك لتعكس الصفات الجوهرية مثل الأحدية والخلود اللتان لله وحده لا يشاركه فيهما مخلوق.

رابعا- هى نظرية فى الإنسان الحافظ للكون أو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود، وهو السبب النهائى للخلق والوسيلة التى يرى فيها الله نفسه، والنسخة المصنوعة على صورة الإله(١).

(أ) **الإنسان الكامل والعالم الكبير "Macrocosm":**

يذكر "تيكلسون" ما جاء على لسان "ابن عربى" "والجيلى" نقلا عن الأثر القائل: أن الإنسان قد خُلق على صورة الله، ولذلك فإن العالم قد خلق على صورة الإنسان، وهو يرى أن "الجيلى" يخلط بهذا بين الأفكار الصوفية والأفكار الأسطورية الكونية على النحو التالى:

١- قبل أن يخلق الله الخلق كان فى نفسه وكانت الأشياء مستهلكة فيه كما أنه لم يكن متجليا فى أى شيء، وهذا ما يطلق عليه اسم "الكنز الخفى" والذى عبر عنه النبى (ﷺ) عندما سئل أين كان الله قبل أن يخلق الخلق، قال: كان فى عماء أو ضباب من فوقه هواء فراغ void ومن تحته هواء فراغ void(٢).

---

(1) Studies in Islamic mysticism; p 85.
(2) Studies in Islamic mysticism; p. 121.

وفى هامش نفس الصفحة ينقل "تيكلسون" عن ابن عربى قوله:

- آدم هو روح العالم الذى من خلاله ينظر الله إلى المخلوقات وينزل عليهم الرحمة ويحيهم بحياة آدم فيهم، ولا يتوقف العالم عن الحياة والبقاء طالما استمر الجنس البشرى وعندما يرحل الجنس البشرى فإن العالم يتلف وينهار كما يتلف الجسد الحيوانى عندما تغادره الروح.

وهذا هو المعبر عنه بالكنزيه المخفيه او حقيقة الحقائق او ما عبر عنه "الجيلى" اصطلاحا "الياقوتة البيضاء chrysolite"[1] فلما اراد الحق سبحانه إيجاد هذا العالم نظر إلى حقيقة الحقائق. وإن شئت قلت "الياقوتة البيضاء" التى هى أصل الوجود بنظر الكمال، فذابت فصارت ماء، فلهذا ما فى شيئ يحمل كمال ظهور الحق إلا هو وحده[2].

ويمضى "تيكلسون" فى محاولته لتتع الكيفية التى رسم بها "الجيلى" خريطة الوجود والكمال بشكل يخلط بين الأفكار الأسطورية والصوفية فيتحدث عن السموات السبع التى تحيط بالكرة الأرضية وهى على النحو التالى:

أولا- سماء القمر Heaven of the Moon: وهى ليست البخار الصاعد الذى نطلق عليه السماء، وقد خلقها الله من طبيعة الروح، ولونها أبيض من اللبن أو الفضة وهى مسكن آدم.

ثانياً- سماء عطارد Mercury: وقد خلقها الله من طبيعة الفكر وقد وضع فيها كل الملائكة الموكلين بالأرزاق ولونها رمادى.

ثالثا- سماء الزهرة Heaven of Venus: وقد خلقها الله من طبيعة الخيال، وهى أشبه بعالم المثل، وهى ذات لون اصفر.

---

(1) Ibid; p. 122.

والياقوتة البيضاء هى التى ورد عنها الحديث "إن الحق كان قبل ان يخلق الخلق فى ياقوتة بيضاء راجع الإنسان الكامل، الجزء الثانى. ص ٩٣.

(٢) الإنسان الكامل، جـ٢، ص ٩٤

Studies in Islamic mysticism. p. 123.

رابعا- سماء الشمس Heaven of sun وقد خلقت من نور القلب، وموقع الشمس من السماء كموقع القلب من الجسد، وهى مرآة العزة، وبينما يعرض القلب درجات الوجود السامية لتجلى الاسم "الله"، وبينما تكون الشمس مبدأ عالم العناصر المشاهد، وفى هذه السماء يسكن الأنبياء إدريس وعيسى وسليمان وداود ومعظم الأنبياء، والملاك الحاكم لهذه السماء هو إسرافيل.

خامساً- سماء "المريخ" "Heaven of Mars": وفيها يسكن عزرائيل ملاك الموت وهى سماء حمراء خلقت من نور الوهم(١).

سادساً- السماء السادسة "Heaven of Jupiter": وهى سماء "المشترى" ولونها أزرق وقد خلقها الله من نور الهمة(٢)، وملاك هذه السماء هو ميكائيل وهو رئيس ملائكة الرحمة والبركة، وفى هذه السماء يسكن" موسى " غارقاً في خمر الإلهامات والوحي الإلهي حيث تشرح له قوله جل شأنه " لن تراني"

سابعاً- السماء السابعة Heaven of Saturn: وهى سماء "زحل" وقد خلقت هذه السماء من نور الفهم، ولونها أسود، وبينها وبين السماء

---

(١) الوهم: هو محتد عزرائيل من محمد عليه السلام - وهو آية الرحمن أعنى صورة فيها تجلى الجمال، وهو القهر وهو العلم وهو حكمه وذاته وهو فعله ووصفه وهو مجلى كل حسن، راجع الإنسان الكامل، جـ٢، ص ٣٠.

(2) Ibid., P. 123

والهمة : وهى محتد ميكائيل من محمد صلى الله عليه وسلم وهى أعز شيء وضعه الله في الإنسان وهى من بين كل الأنوار ومنشغلة بالله لذلك قال لها الله و عزتي وجلالي لأجعلنك أرفع الأنوار ولا يحظى بك من خلق إلا الأشراف والأبرار - وهى معراج المريدين، وبراق العارفين وميدان الواصلين راجع الإنسان الكامل، ج ٢، ص٣٥.

سماء ليس بها نجوم الفلك الأطلس وتوجد أيضا ثلاث سماوات لها وجود منطقي لا حقيقي هي سماء "فلك الهيولي" وسماء الذرات أو فلك "الهباء" وسماء العناصر أو" فلك العناصر"

ولأن الوجود في حاجة إلى محل، ولأن المحل لا يمكن أن يكون متجانس مع الوجود، فهو يحتاج إلى محل في نفسه وهو الذي يسميه الصوفية " الروح المحمدية"

وهى نظرية تعد مزيجاً من عناصر **أسطورية قديمة خصوصا أسطورة آدمون أو الكيمورث أو الجيمورث الذي هو آدم في كتب القبالة والذي غارت جثته في التراب، وأصبح يمثل النموذج الأول للإنسانية وأصلها المكون من المعادن الثمانية وأشرفها معدن الذهب الذي ينشأ عن النفس "gyan"، واسمه في الإيرانية القديمة جيامرتين "Gaya Martan"، ويسمى فى الكتب العربية "gayomrd" وهذه النظرية** تعالج فكرة الإنسان الأول الكوني الذي تؤدى التضحية الإلهية به إلى إيجاد العالم[١].

وهى محاولة لتفسير العالم على أساس فكرة المعادن السبعة التي تشكل منها العالم يناظرها الكواكب السبعة يضاف إليها معدنا ثامنا هو أشرف المعادن وهو "الذهب" الذي ينشأ عن النفس، وهو تصوير للإنسان بوصفه ماهية كونية إذ أنه يلعب الدور الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة

---

(١) عبد الرحمن بدوى "الدكتور"، الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات بالكويت، ١٩٧٦م، ص٢١.

العالم باعتبار التناظر القائم بين الكون الأكبر والكون الأصغر أي المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير وبأن الإنسان علم صغير كما قدمنا.

يقول "الجيلى" محدد العلاقة بين "الإنسان الكامل" و"العالم" على النحو التالي: واعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته ويقابل الحقائق السفلية بكثافته، فأول ما يبدو مقابلته للحقائق الخلقية يقابل العرش بقلبه، قال رسول الله (ﷺ): قلب المؤمن عرش الله، ويقابل الكرسي بآنيته، ويقابل سدرة المنتهى بمقامه، ويقابل القلم الأعلى بعقله، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه، ويقابل العناصر بطبعه، ويقابل الهيولي بقابليته، ويقابل الهباء بحيز هيكله، ويقابل الفلك الأطلس برأيه، ويقابل الفلك الكوكب بمدركته، ويقابل السماء السابعة بهمته، ويقابل السماء السادسة بوهمه، ويقابل السماء الخامسة بهمه، ويقابل السماء الرابعة بفهمه، ويقابل السماء الثالثة بخياله، ويقابل السماء الثانية بفكره، ويقابل السماء الأولى بحافظته، ثم يقابل زحل بالقوى اللامسة، ويقابل المشترى بالقوى الدافعة ، ويقابل المريخ بالقوى المحركة، ويقابل الشمس بالقوى الناظرة ويقابل الزهرة بالقوة المتلذذة ، ويقابل القمر بالقوة السامعة، ثم يقابل فلك النار بحرارته، ويقابل فلك الماء ببرودته، ويقابل فلك الهواء برطوبته، ويقابل فلك التراب بيبوسته، ثم يقابل الملائكة بخواطره ...... الخ[1].

فهو الكون كله عالية وسافلة، إنسه وجنه، طيره ووحشه، نباتاته وجماده، أجناسه البشرية والحيوانية .

---

(١) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل، جـ٢، ص ص٧٥-٧٦.

ولا شك إذن أن هذه الأفكار هي مزيج من الأسطورة والحضارة السحرية الإيرانية، والأفكار الصوفية الإسلامية، وهذا ينقلنا إلى الوظيفة الكونية للإنسان الكامل التي تتضمن عناصر دينية وميتافيزيقية.

ب- الوظيفة الكونية الوجودية للإنسان الكامل:

الإنسان الكامل هو الشخصية الإلهية الكاملة وهو الكلمة الكاملة، وقد تبين لنا أن الوظيفية الكونية للإنسان الكامل متمثلة في قضية خلق الإنسان الكامل على الصورة الإلهية، كي يكشف " الكنز المخفي" عن نفسه وكي يعرف الله من خلال خلقه، ويتحدث "تيكلسون" عن أن الكامل في أعلى المراتب الوجودية وهى المراتب التي وضعها "الجيلى" بأنها " مرتبة الجمع والوجود " **ويشير "تيكلسون" إلى أن الحضرة الإلهية تمثل وظائف الإنسان الكامل في كل اسم من أسمائها . فهي تمثل الجانب الغيبي الباطن باعتبارها حقيقة إلهية، كما تمثل الظهور فى الخلق باعتبار تعينه الذي يظهر به في أفراد النوع الإنساني من الأنبياء والأولياء حتى محمد(ﷺ).**

فالإنسان الكامل هو علة العالم وسبب ظهوره وهو الغاية التي يسعى إليها الكون، وهو الواسطة في خلق العالم وظهوره كما يعتقد "أبو العلا عفيفي"[1].

وتفهم العلة أيضا بمعنى أن "الإنسان الكامل" هو الحافظ للعالم **والمبقى على نظامه، بمعنى أنه قوة كونية تدبر شئون العالم، فلها صفة الخلق والحفظ، وهذا ما يشير إليه صدر الدين القونوى" تلميذ "ابن عربي**

---

(١) نظريات الإسلاميين في الكلمة. ج٢. ص ص ٥٦. ٦٠.

والذي تأثر به الجيلي فحضرة الامكان التي هي ظل الوجود الحق الذي يظهر من نوره الذاتي"[١].

والتجلي الحق فى صفات الذات والأسماء يشير إلى الحقيقة المخفية والتي أصبحت مشهودة وواضحة. وعندما يشرق هذا التجلي على قلب الصوفي فإنه يستنير بنور الله الذي خلق منه الصورة المحمدية من اسمه "البديع القادر" ونظر إليه باسمه "المنان القاهر" ثم ظهر لنفسه باسمه "اللطيف الغفار"[٢].

وبالتالي فإن "الجيلي" يؤكد في مخطوطته الشهيرة المعروفة "بمراتب الوجود وابتداء حقيقة كل موجود على حقيقة هامة، وهى أن كل ما يشاهد في الوجود جمعاً وتفصيلاً، غيباً وشهادة، حقاً وخلقاً، هو في الواقع حقيقة من حقائق الإنسان الكامل ورقيقة من رقائقه يقول: "المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل. وبه تمت المراتب، وكمل العالم، وظهر الحق للعالم سبحانه بظهور الأكمل على حسب أسماؤه وصفاته، فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور، وأعلاهم مرتبة في الكمالات ليس لغيره ذلك، وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية. والحقائق الخلقية جمله وتفصيلا، حكمة ووجودا بالذات والصفات، لزوما وعرضا، حقيقة ومجازا وكل ما

---

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور). صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٢٣٣.

* صدر الدين القونوى. هو محمد اسحاق بن يوسف بن على القونوى. ويكنى بأبى المعالى. وينعت صدر الدين وينسب إلى قونية فيسمى القونوى وله العديد من المؤلفات مثل مفتاح الغيب، والفكوك والمجاز البيان فى تفسير إم القرآن. كان تميذا وربيبا للشيخ محيى الدين بن عربى الذى تزوج أمه بعد وفاة أبيه وتوفى بقونية سنة ٦٧٣هـ. راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ص ١٨، ١٩.

راجع نظريات الإسلاميين في الكلمة، جـ٢. ص٦٦.

(2) Studies in Islamic My stoicism, P. 135.

رأيته أو سمعته فى الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان واسم لحقيقة من حقائق الإنسان، فالإنسان هو الحق وهو الذات هو الصفات وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو السماوات وكوكبها، وهو الأرضون وما فيها وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الأخراوي، وهو الوجود وما حواه وهو الحق، وهو الخلق، وهو القديم وهو الحادث[١].

وهكذا يكون الإنسان الكامل حقيقة إلهية جامعة لحضرتي الوجوب والإمكان، ومرتبتي الأحدية والواحدية . أى الوحدة والكثرة، كما أنه محيط بعالم الغيب وعالم الشهادة، فهو إذن حقيقة جامعة للكون في نفسه، وهو العالم المصغر فى مواجهة العالم الأكبر Macrocosm- Microcosm كما قدمنا.

ثم أن الإنسان الكامل فى أعلى المراتب الوجودية، لذلك يصبح حقيقة إلهية ويجاوز مقام الأكملية، وهنا يقوم عنه الحق بكل وظائفه .. وفى هذا يشير إلى تبدل كل صفة من صفات العبد إلى صفة من صفات الرب واسم من أسمائه ويتحول الكامل إلى كائن إلهي منزه عن الحضر في الأمكنة أو الخضوع لجريان الزمان، ويجمل "صدر الدين القونوى" هذه المعاني في عبارة واحدة قاطعة فى قوله: "والمحكوم به على كونية الإنسان

---

(١) عبد الكريم الجيلى، مراتب الوجود وابتداء حقيقة كل موجود، مخطوطة مكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٥٨٩٥، ورقة (١٥) وقد بين الدكتور إبراهيم ياسين فى كتابه صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية أن الدكتور عبد الرحمن بدوى نسب هذه المخطوطة إلى صدر الدين القونوى، والحقيقة أنها مخطوطة عبد الكريم الجيلى كما هو ثابت فى المتن وكما أثبته د. إبراهيم ياسين راجع صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٩٣- ٩٤.

الكامل جمعا وإجمالا محكوم به على العالم بأسره تعديدا وتفصيلا"، كما أن المحكوم به على حقيقة الكامل محكوم به على الحضرة الإلهية"(١).

وقد ربط "تيكلسون" بين "الكامل" والفاني، وبين مقام الأكملية ومقام الفناء، وكذا ربط بين الكامل والواقف والواقفة أى الفاني والفناء .

"فالوقفة نور يطمس الخواطر المظلمة عن" الغيرية" كما يطمس النور الظلام، وترد فيها الظواهر والمظاهر إلى حقائق علمية غيبية وهاهنا يجاوز الواقف المكان والزمان فيدخل إلى كل بيت ولا يحويه، ويشرب من كل بئر وما يرويه، فأفضى إلىّ وأنا قراره وعندى موقفه"(٢).

والواقف والوقفة والموقف شيء واحد فليس فى القفة أحد غير الله، والواقف لا يدع وراءه وارثا غير الله، وإذا ذهبت الوقفة من عقله أضحى نورا كله فثناؤه على الله ثناء من الله نفسه، ومعرفته هى عين معرفة الله، وهذا ما يشير إليه تيكلسون "بالتجوهر" "Essentialistion"، أو "التبدل" "Substitution"، أو "التحول" "Transmutation" أو "التوحد" "Unification"(٣) ومع ذلك لا يستلزم هذا النوع من "التجوهر" حلول الذات الإلهية، ولا اتحاد البشرية بالألوهية، وهى معاني مرفوضة عند "أبو نصر السراج" و"القشيري". والمعنى المستقر عندهم "أن الإرادة من الله وهى للعبد عطية"(٤).

---

(١) صدر الدين القونوى. مفتاح غيب الجمع والوجود. نسخة خطية بدار الكتب المصرية ٢٧٣ تصوف. ص٩٤ .

(٢) محمد بن عبد الله (النفرى)، المواقف. ص١٠.

(3) Mystics of Islam, P. 83, see to studies in Islamic Mysticism, P. 129 , 155, 156.

(٣) أبو نصر السراج، اللمع، ص ٤٣٣.

وهكذا يمكن النظر إلى فكرة الشخصية الإلهية وعلاقتها بنظرية الكلمة والحقيقة المحمدية من عدة زوايا:

١- الجانب الغيبي أو حقيقة الحقائق التي هي للحق من جانب وللخلق من جانب.

٢- الكلمة باعتبارها الحقيقة المحمدية من وجهة نظر الصوفية.

٣- الكلمة باعتبارها "الإنسان الكامل" من وجهة نظر إنسانية، ومن وجهة نظر "ابن عربي" فالإنسان الكامل هو المتجلي في الكون، وهو روح الوجود الكبير أو الكون.

وهو أيضا الوجود الصغير أي الإنسان، وهو ليس بالإنسان الحيوان وإنما هو الإنسان العقلي" Rational[1] بالمعنى الدقيق حيث يدخل كل الأنبياء والأولياء تحت هذا المعنى.

ويعتقد "نيكلسون" أن اول من عمق نظرية الكمال هو الصوفي المسلم "عبد الكريم الجيلي"[2] ويعتمد على مؤلفه الشهير "الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر" إلا أن هذا الاعتقاد مبالغ فيه إذ أن النظرية كانت قد بلغت على مستوى من التكامل الفلسفي عند "صدر الدين القونوي" تلميذ "ابن عربي" وقبل ظهور "عبد الكريم الجيلي" بقرنين من الزمان إذ أن "القونوي" متوفى "٦٧٣ هـ".

(1) The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi. P. 79.

(٢) صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية. ص٢٣٧.

خامسا- الشخصية الإلهية والمطاع:

رأينا فيما سبق أن "ابن عربي" و"الجيلي" قد قدما تفسيراً للأثر القائل "خلق الله آدم على صورته" كحقيقة تظهر فيما لا يتناهى من الصور الوجودية وتنعكس عليها كما تنعكس على المرآة - وهي مرآة تعكس الكمالات المقدسة التي تتجلى في العالم الكبير بشكل مستقل لكنها تتجلى في الإنسان الكامل "Microcosm" أو الكون الصغير بشكل مختزل(١) وهي في نفس الوقت تحوى الله بمعنى أنها تحوى المقدس سواء (الجوهري أو الروح) في الإنسان الكامل، وأن هذا هو المعنى الحقيقي في قول الرسول (ﷺ) من عرف نفسه فقد عرفه ربه .

لكن "الغزالي" يذكر شيئاً عن كائن يطلق عليه مصطلح "المطاع"(٢) في كتابة "مشكاة الأنوار"، وهو كما يقول "نيكلسون": خليفة الله والمدبر الأعلى للعالم، ويربط بينه وبين نظرية الكلمة ومن هنا يكون المطاع هو الأمر الإلهي الوارد نكره في القرآن، ويعنى به الأمر الذي تنفذ به الإرادة الإلهية في العالم ويتلقى عنه الأنبياء وحيهم والسؤال الآن:

هل المطاع صورة مشخصة للأمر الإلهي؟ وهل هو شكل من أشكال الشخصية الإلهية؟

---

(1) The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi, P. 119.

راجع ابن عربي فصوص الحكم،شرح أبو العلا عفيفي، ص٢٢٠.

(٢) المطاع اصطلاحا. خليفة الله والمدبر الأعلى للعالم.

راجع في التصوف الإسلامي وتاريخه. ص١٤٦ أنظر أيضا أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار. تحقيق أبو العلا عفيفي. الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٤م. ص٢٧ وما بعدها .

وللإجابة على هذا السؤال. يوضح "تيكلسون" أن "الغزالي" يتحدث عن آدم الأنموذج المخلوق على صورة ما يحاكيه من أنموذج، فالروح الإنساني يحاكى الله في ذاته وصفاته وأفعاله، فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم، والجسم الإنساني عالم صغير في مقابلة العالم الكبير، كل جزء منها له نظير في الأخر، لكن هذا يجعل الآمر في حاجة إلى مزيد من التفسير لذلك يطرح "تيكلسون" سؤالاً آخراً- هل الله على هذا هو روح العالم؟

والجواب على ذلك بالنفي طبعاً، لأن الله خلق العالم بإرادته واختياره، وهو الحافظ له والقادر على إفنائه باختياره أيضا، بمعنى أن الإرادة لا الفكر هي محل اهتمام "الغزالي".

لكنه يستدرك بما جاء في كتاب "المشكاة" مناقضاً لهذه العبارات فالله عند "الغزالي" خالق العالم، لكنه لا ينسب إليه على الإطلاق تدبير شئون العالم تدبيراً مباشراً لأنه منزه تنزيهاً مطلقا، ولما كان التحريك المباشر للأفلاك يتنافى مع الوحدة الإلهية فقد وجد "الغزالي" نفسه في حاجة إلى القول بمخلوق أسند له وظيفة الحركة اسماه "المطاع"[(١)].

"فالمحرك الأول عند "الغزالي" هو "المطاع" وهو "الأمر الإلهي"، وهو ليس محركاً طبيعياً ولا هو عين ذات الواحد الأولى كما يذكر "عفيفي"[(٢)].

والمراد بالمطاع ليس القطب رأس الصوفية فليس المطاع هنا، مدخلا لنظرية الشيعة في القطب والقطبانية لكنه يقصد "بالمطاع" الصورة المثالية للإنسان السماوي الذي خلقه الله على صورته، أو الحقيقة المحمدية أو

---

(١) في التصوف الإسلامي، ص١٤٧

(٢) أبو حامد الغزالى، المشكاة، ص ٢٩.

الروح المحمدي. وهي قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم وحفظه. و المطاع - كما قدمنا - أمر الله الواجب الطاعة، وهو اسم من أسماء الروح الإلهي الذي تجلي في أكمل صورة في محمد (ﷺ)، فكان محمد (ﷺ) هو الأمر الإلهي أو الكلمة الإلهية"[1].

وقد يكون اسم "المطاع" مستعارا من آيات القرآن الكريم، في الآيات التي تدعو الناس لطاعة الله وطاعة الرسول، من قوله جل شأنه: **﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم﴾**[2].

وقوله جل شأنه: **﴿قل أطيعوا الله والرسول﴾**[3] والعديد من الآيات التي سبق وذكرناها عند حديثنا عن فكرة الشخصية الإلهية خاصة وبخاصة ما يتعلق بنظرية "الكلمة".

ويشير "نيكلسون" إلى دراسة قدمها كل من "الجيلي" و"الزمخشري" تشير إلى أن "المطاع" اسم من أسماء الروح الإلهي. الذي تجلي في أكمل صورة في محمد (ﷺ)، فالمطاع قد يكون القطب الذي تحدث عنه الصوفية، وقد يكون الحقيقة الآدمية المحمدية التي خلقها الله على صورته وقد يكون

---

(١) في التصوف الإسلامي. ص١٤٧.

See too studies in Islamic Mysticism, P. 110

راجع أيضا

Macdonald , Development of Muslem Theolgy, P.P. 231.

(٢) آل عمران. آية ٣١.

(٣) آل عمران. آية ٣٢.

الخليفة المستخلف، قد يكون الملكين جبريل أو اسرافيل بمعنى الروح الإلهي، هو الإنسان في مرتبة تأنيسه(١).

ومرتبة "المطاع" عند "محمد ابن حمزة الفناري"(٢) هي مرتبة "المطلع" الذي اختص به الله صفوة عباده من الأنبياء الذين أطلعهم على ما شاء من حقائق صفاته وأحكام وجوده، إلا أن مراتب الكمال عند "الفنارى لا نهاية لها لذلك يتحدث عن مرتبة "المطلع" وما "فوق المطلع" والتي يرتب مراتب الأنبياء طبقا لها، ويكون النبي محمد (ﷺ) في مرتبة ما "فوق المطلع" حيث تحقق صلى الله عليه وسلم بالإطلاق الكمالي الإلهي، ووصل إلى التعين الأول، الذي هو مصدر التعينات حتى صارت ذاته كالمرآة لكل شيء من حق وخلق، ينطبع فيه كل معلوم كان، ويتعين مرآتيه بعين تعينه في نفسه وفي علم الحق..(٣).

وهكذا تتجلي "فكرة الشخصية الإلهية" في العديد من النظريات الصوفية كنظرية "الكلمة"، و"الحقيقة المحمدية"، و"نظرية الكمال، ثم نظرية "المطاع" و"المطلع" وهي نظريات متداخلة ليس بينها فروق كبيرة تنتهي في أعلى درجاتها ومراتبها بالحقيقة المحمدية والنور المحمدي، والروح المحمدي.

---

(١) تأنيس الإنسان، ص٢٩.

(٢) محمد بن حمزة الفنارى، مؤلف كتاب مصباح الأنس بين المعقول والمشهود فى شرح مفتاح غيب الجمع والوجود. ولد بفناره لذلك لقب بالفنارى؟ وتتلمذ عى مؤلفات صدر الدين القونوى المتوفى ٦٧٣هـ، ومن تلاميذه محمد ن قطب الدين الأزنيقى الذى قرأ عليه شرح مفتاح الغيب، والفصوص. ولصدر الدين القونوى – توفى سنة ٨٣٠هـ

راجع محمد بن حمزة الفنارى، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية رقم ١١٨٨ تصوف مكتبة طلعت دار الكتب، المقدمة.

راجع أيضا طاش كبرى زاده. الشقائق النعمانية، دار الكتاب العربى. بيروت. ص ٦٥.

(٣) مصباح الأنس، ص ص ٣. ٤.

النتائج

النتائج:

إن الباحثة لتجد نفسها أمام كم هائل من النتائج المترتبة على هذا العمل العلمى الهام فى مجال الدراسات الصوفية الاستشراقية، التى تضيف أبعاداً عديدة لهذا النوع من البحوث.

فقد كشفت هذه الدراسة عن النتائج التالية:

أولاً- كشفت هذه الدراسة عن البيئة الاجتماعية والعلمية التى عاش فيها هذا المستشرق الإنجليزى "رينولد نيكلسون"، المولود فى مدينة كيجلى Keighley فى مقاطعة يوكشير الإنجليزية، وتخرجه فى جامعة أبردين Aberdeen وعمله كأستاذ للأدب العربى والتصوف الإسلامى فى جامعة كمبريدج Cambridge ثم عمله محاضراً فى إيران فى الفترة من ١٩٠٢م وحتى ١٩٢٦م، حيث دارت محاضراته حول الشاعر الفارسى جلال الدين الرومى، وأشعار شمس تبريز، كما شغل بترجماته للعديد من المؤلفات الصوفية مثل ديوان ترجمان الأشواق لمحيى الدين بن عربى وكشف المحجوب للهجويري، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، واللمع لأبى نصر السراج، والتائية الكبرى لابن الفارض وغيرها من الدراسات والمؤلفات الهامة مثل مؤلفة The Mystics of Islam "صوفية الإسلام"، ومؤلفة Studies in Islam Mysticism "دراسات فى التصوف الإسلامى"، وكذلك مؤلفه عظيم الأهمية A Literary History of the Arabs "التاريخ الأدبى العربى".

ثانيا- قام "تيكلسون" أيضا بنشر العديد من الدراسات الهامة في مجال التصوف الإسلامى فى موسوعة "الدين والأخلاق" التى تقوم على نشرها الجمعية الملكية الآسيوية ومنها بحثه المتعلق بأصل التصوف وتطوره، وبحثه بعنوان الصوفية، وكذلك بحثه بعنوان هدف التصوف المحمدى، وبحثه الخاص بفكرة الشخصية الإلهية وهى البحوث التى أكملت دائرة شروحه الهامة واستكشافاته للتصوف الإسلامى باعتباره حركة دينية وأدبية فى نفس الوقت.

ثالثاً- عندما يتحدث "تيكلسون" عن جذور التصوف ونشأته فإنه يرى أنه لا يمكن رده إلى عامل واحد فمن غير الممكن أن يؤثر عاملاً واحداً فى انتشار هذه الظاهرة إلى هذا المدى الواسع والتى انتشرت بين رجال من ذوى اتجاهات وآراء مختلفة من الموحدين ومن أصحاب مذهب وحدة الوجود، ومن المعتزلة. والمكتملين، والفلاسفة وأخيراً أصحاب الاتجاهات الروحية، وقد تبرز من النظريات ما تأثر بالفكر اليونانى، إلا أنه لا يمكن إغفال العناصر الآرية أو ما يسمى رد فعل العقل الآرى، الذى عبر عن نفسه فى رد الفعل القوى Powerful Anti-Semantic Reaction وخصوصاً فى التصوف الذى اعتنقه الجنس الفارسى، كذلك يعتقد "تيكلسون" أن الفكر الهندى كان ذو تأثير عظيم متداخل مع التأثير اليونانى كما هو واضح فى "الفهرست"، فقد نفذت الأفكار الدينية الهندية إلى خرسان وشرقى فارس فى فترة مبكرة جداً.

وهذه الاعتبارات تجعل من غير الممكن الإجابة عن أصول التصوف الإسلامى بطريقة حاسمة، فإن أى من النظريات السائدة لا

يمكن أن تكون صادقة بشكل كلى، وتبقى مجرد تبرير جزئى لنشأة التصوف.

ويميل "نيكلسون" إلى الأخذ بآراء جولد زيهير Goldziher، التى يرد التصوف فيها إلى عناصر أربعة وهى المسيحية، والأفلاطونية المحدثة، والغنوصية، والزهد الهندى والفلسفة الدينية. كما أنه يشير إلى عناصر التصوف الثيوثوفى أو الإشراقى التى ظهرت فى العراق، ومصر وسوريا، والتى تحمل آثارا لا يمكن أن يخطئ فى فهمها أى باحث من النفوذ الهلينستى- Hellenistic influence[1].

رابعا- استطاعت الباحثة أن ترصد تحولاً واضحاً فى موقف "نيكلسون" من نشأة التصوف الإسلامى، وخصوصاً فى المقال الذى نشره هذا المستشرق فى "دائرة معارف الدين والأخلاق" بعنوان "التصوف" حيث نراه يعترف صراحة بمنزلة العامل الإسلامى كواحد من أهم مصادر التصوف الإسلامى، كذلك نراد يتتبع عوامل نشأة التصوف الإسلامى ابتداء من التوبة. والمجاهدة. والذكر. والتوكل، والفقر والزهد. ابتداء من القرآن الكريم مما يعنى أنه أيقن بأهمية المصدر الإسلامى فى نشأة التصوف، ولا يطعن فى ذلك محاولته استشراف آراء أستاذه إدوارد براون الذى رأى أن حركة الزهد فى الإسلام قد نشأت تحت تأثير المسيحية، لأنه يذكر أن النبى محمد (ﷺ) قد رفض تعشقات الرهبانية، وأمر قومه أن يحبسوا أنفسهم على الجهاد، وجعل من نفسه أصدق الأمثلة على تحبيذ الزواج وتحريمه للبتولة، وبصفة

(1) A Literary History of the Arabs; p. 390

عامة رصد "نيكلسون" عدم موافقة النبى محمد (ﷺ) على الرهبنة. فلا رهبانية فى الإسلام. بل يجد نيكلسون الكثير من أيات القرآن الكريم التى يمكن تفسيرها تفسيرا صوفيا مما يؤكد أن الإسلام هو المصدر الرئيسى للتصوف.

خامسا- فى نظريته العرفانية الكشفية يحدد "نيكلسون" ثلاث ملكات للمعرفة موضعها القلب، والروح، وما يطلق عليه مصطلح السر، وهذا القلب المزود بأدوات للمعرفة الفائقة يحوى جميع الكمالات الإلهية وله أوجه وعيون تنفذ عبر حجب الأكوان، ومن وجوه القلب ما يقابل العالم العلوى ومنها ما يقابل العالم السفلى. ولا يفصل "نيكلسون" بين القلب والروح فيرى أن الروح هى الأداة التى يشرق عليها الوميض الإلهى وهى فى هذه الحالة السر الروحى أو أرض الروح The inmost ground of the soul ، وهو اللطيفة الربانية التى تحدث عنها الغزالى، وجعل بينها وبين القلب علاقة غامضة تمكنها من إدراك مدركات خارجة عن حدود المكان والزمان، وهذا النوع من العرفان يتم كرؤية مباشرة غير قائمة على أى من العمليات العقلية ويطلق عليها مصطلح "Apocalyptic Vision" ، وهى تتم إلهاما أو كشفا وبالاصطفاء الإلهى. ولاشك أن مثل هذا القلب المعد بأدوات الكشف هو ما يتحدث عنه كثير من الباحثين باعتباره حاسة عميقة. أو حاسة كونية تنفتح على الأزلية The sense of the cosmos وهو الكون المصغر Cosmos، أو هى كما يقول الغزالى اللطيفة الربانية المتعلقة بالقلب، أو كما يقول جيمز حالة من الوحى الصوفى العميق Extreme state of Mystical Consciousness ، أو

هى فى ادنى صورها الفراسة The power of discernment. او هى حاسة مقدسة خارج الزمـــان A solmon sense of timeless being، ولا يفوت "تيكلسون" أن يستدل من القرآن الكريم على هــذا النوع من القلوب المكاشفة.

سادساً- لاحظت الباحثة أن "تيكلسون" حاول رصد تحولات كبيرة فى الزهد لدرجة أنه نعته بمصطلح الزهد الصوفى، فالتوبة لم تعد طريقاً أحادياً فى وعىَ السالك وإنما هى ثنائية تلتقى الإرادة البشــرية بالاصــطفاء الإلهى، كما ارتبط الشعور بالألم الناتج من الإغراق فى العبادات إلــى شعور بالرضا وحالة من العبادة المقترنة بإشغال كل الجوارح بالله.

سابعاً- يعتقد "تيكلسون" أن "النفرى" يرى أن العــارف لا ضــير عليــه إن اختلف الهامة مع ظاهر الشريعة فهذا الاختلاف ظاهر فحسب، ذلك أن الدين يخاطب عامة الناس، وأما المعرفة فإنهــا للمصــطفين الــذين غسلت أرواحهم وأجسادهم فى النور الخالد، وفى الطريق إلى المعرفة تكون حسنات الأبرار سيئات المقربين، كما أنه يجب على الســالك أن يختار مركباً تتناسب ومشقة الطريق، لذلك يحذر من الاعتمــاد علــى صالح الأعمال للوصول إلى الله لأن هذه الأعمال مــن وجهــة نظــر "النفرى" ليست أفضل من السفن الغريقة، التى لن تصل إلى الشاطئ، وعليه إن طلب الله أن يتوكل عليه توكلاً خالصاً، وألا يتــرك نفســه للأغيار فإن فعل فإنه يكون متعلقاً بغير الله وتكون ثقته بالله ثقة غير كاملة.

ثامنا- يشير تيكلسون الى الحب الالهى باعتباره المبدا الاعلى للاخلاق عند الصوفية، وهو دواء داء كبريائنا وغرورنا، وهو الطبيب لضعفنا. والحب على هذا النحو منحة ربانية، وهو هبة من الله. وتتبع للنور الإلهى. وانتظار دائم للاصطفاء الإلهى عندما يكون القلب خاليا من الأغيار.

ومما لاشك فيه أن أشعار الحب الصوفى قد امتلأت بالرمز والحكايات الرمزية التى يعبر بها الصوفى عن وجده وشدة شوقه الى الله. وقد رصد تيكلسون تلك الحكاية التى رواها ابن عربى فى ديوانه ترجمان الأشواق عند تلك السيدة الجميلة اللطيفة التى راحت يجيبه عن تساؤلات وحيرته. ويظهر فى هذه الحكاية وكأن أنشأ من نفسه من تخاطبه لتبين له معالم الطريق الموصلة إلى الله.

ويعتنق تيكلسون رأيا نقله عن (جب) الذى يقول أن الشعر الصوفى يفيض بالمعانى المتعلقة بالوحدة الوجودية الشاملة، وبذلك الحب القاهر الذى هو الاساس الحقيقى لكل شيء. ويفسر كيف كان الحق أصل كل وجود. وهو يتخلل العالم بأكمله فيضا عن فيض. وان لتجلى الأسمائى السارى فى الكون هو الذى أضاء الامور العدمية وأمدها بالوجود.

تاسعا- يصف "تيكلسون" الحب الذى جرى على لسان "ابن عربى" وفى أشعاره بأنه أساس الأديان جميعها، والمحب فى حالة شعور بالاتحاد هو شخص ذو حدس عميق، وهو عاشق للألم، والأنا المحبة هى أنا جديدة تتمتع بطريقة للإحساس والفعل يتمحضان عن

تسامى الشخصية، وتؤدى هذه العلاقات الجديدة إلى تلاشى الذات، ونشأة نوع من الوعى بالانتقال إلى الحالة التى اصطلحت عليها "إيفلين أندرهل" بالحياة الكونية.

وهو ما يؤدى مباشرة إلى القول بنظرية وحدة الأديان التى أخذ بها "ابن عربى" عندما جعل من الحب ديناً شاملاً يحل محل جميع الأديان بدون استثناء.

عاشراً- يرصد "تيكلسون" نوع التشابه الذى يجمع الشاعر الصوفى "عمر بن الفارض" والصوفى المتفلسف "محيى الدين ابن عربى" والمدرسة الصوفية المحيطة بهما من أمثال جلال الدين الرومى والحسين بن منصور الحلاج، وغيرهم، حيث يرى أن هؤلاء جميعاً يرون أن الله قد شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم بل اختياراً عليهم، وبالتالى يدور مذهبهم فى وحدة الأديان على مسألة الجبر، وهذا يعنى عندهم أن الذين ضلوا سواء السبيل، ولم يهتدوا إلى معرفة الله، ليسوا بأقل إيماناً ولا بأكثر كفراً من الذين عرفوه واهتدوا إليه، لأن الله هو الذى يهدى من يشاء ويضل من يشاء.

لكن "ابن تيمية" يذهب إلى أن القائلين بوحدة العقائد والأديان مشركون لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق، وجوزوا أن يعبد كل شيء.. ويستدل على أن الرسل دعوا إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا هو الإسلام العام الذى لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره.

حادى عشر - يرصد هذا المستشرق الإنجليزى استخدام صوفية المسلمين لغة الحب الطبيعى الشهوانى للتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهى، وهم بهذا يتحايلون على سمو التجربة الروحية وقداستها وهى طريقة ابن عربى فى "ترجمان الأشواق" كما استخدم "ابن الفارض" نفس الأسلوب فى قصائده وفى التائية الكبرى، وقد قدم الشيخ الأكبر "ابن عربى" صورة رائعة لعذاب الحب والجنون الغرامى، والعبودية والشكوى والتذلل، بالإضافة إلى الغضب، والدهشة، والنشوة، والسهد، وكل الثروة النفسية للحب مصحوباً بتأويلات ميتافيزيقية.

ولما كان من طبيعة الحب المقدس أن يكون مصحابا للفناء فى المحبوب دون أن تبقى للمحب رغبة أو علاقة مع النفس أو مع الخلق، فإن النفس الذاهبة فى الله تموت فيه موتا عذبا محترقة بالشوق الحار إلى الإتحاد به، وهذا الشوق الحار المشبوب فضل من الله وهبة منه. وإن كانت الباحثة ترى أن ما يقول به أبو العلا عفيفى من أن ابن الفارض ينزع منزع وحدة الشهود هو أمر أقرب إلى الصحة لأن الفناء هنا حالة من الوجد العميق الذى تختلط فيه الرؤى.

ثانى عشر - عرض "نيكلسون" لفكرة خطيرة وغريبة على روح الإسلام أطلق عليها اصطلاحا الشخصية الإلهية، Divine Personality ، وهى فكرة لا يمكن حملها على الله فى الفكر الإسلامى، إلا أن "نيكلسون" يستعيرها من المسيحية ليطبقها على التصوف الإسلامى، فيقيم تصوره على قاعدة منطقية نسبيا نقلها عن

المستشرق العبقرى وب C.. j. Web الذى اعتقد أن وصف الله بالشخصية الإلهية يبرر إمكان وجود صلات شخصية بينه من حيث هو معبود وبين الإنسان من حيث هو عابد، وأن هذه الصلات الشخصية يمتنع وجودها إذا بولغ فى جانب تنزيه المعبود أو بولغ فى جانب تشبيهه. وترى الباحثة أن إصرار "نيكلسون" على أن المسلم ينشد صلات شخصية بينه وبين معبوده لا يمكن أن يكون مفهوما على نحو تشخيصى كما يعتقد هذا المستشرق فالمسلم العادى لا يميل مطلقاً إلى قضية التشخيص بل هو يبالغ فى التنزيه والتجريد والتوحيد، وهو ينشد قوة يرتاح لها ويؤمن بأنها مطلقة لا مثيل لها – فالله هو الواحد المنزه الذى ليس كمثله شيء وأن سمعه وبصره ليس كسمع الإنسان وبصره، وإنما الواحد الأحد الذى لا ند ولا شريك ولا مثل له.

ثالث عشر – تدرك الباحثة أن "نيكلسون" شأنه شأن العديد من المستشرقين الذين افتروا على القرآن الكريم وادعوا أنه كتاب من تأليف محمد بن عبد الله، ويستدل "نيكلسون" على ذلك بوجود بعض الآيات المتشابهات فيصف القرآن بأنه مضطرب وغير متماسك وأن هناك كثير من التعارض بين موضوعاته، كما يصف إيمان الصحابة بأنه كان إيمانا ساذجا دفع الصحابة إلى الاعتقاد بأن القرآن كلام الله، كما وأن الفرق من أمثال المرجئة والمعتزلة والقدرية وغيرهم إنما ظهرت بسبب هذا التعارض الذى يحويه القرآن والباحثة وهى تعرض لهذه الآراء تعتقد أنها تجافى الروح

العلمية فى البحث، وتفصح عن انحياز مفرط فى المغالاة - فلقد تعرض القرآن فى حياة النبى (ﷺ) إلى امتحان عظيم وتحدى الله جل شأنه الكفار المنكرين أن يأتوا بسورة واحدة من مثله وفند أقوال المشركين الذين ادعوا أن القرآن أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى على النبى بكرة وأصيلاً، فذكر رب العزة أن لسان الذين يلحدون إليه أعجمى ولسان القرآن عربىٌ فلا يمكن أن يكون القرآن نتاج لسان أعجمى كما يدعون. ثم شدد القرآن على المشركين والكفار فطالبهم بأن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات وأن يستعينوا بمن شاءوا لمساعدتهم، فعجزوا، وهكذا تكون دعوى "تيكلسون" باطلة ومجافية لروح العلم لأنها تعيد دعوى الكفار التى سبق دحضها.

رابع عشر- يبدو اضطراب "تيكلسون" وتناقض واضحاً عندما يقرر أن كتاب المسلمين المقدس لا يعدو أن يكون وثيقة إنسانية حافلة بالتناقض، وأن النسق القرآنى يظل مشوشاً، كما أنه لا ترتيب زمنى يجمع السياق التى ترد فيه السور القرآنية وأن ترتيبه قد تم طبقاً لطول السور فجاءت الأطول أولا، ثم هو عندما يتحدث عن النبى ينقلنا إلى فكرة شخصية النبى فيتحدث عن أحاديث النبى محمد وكيف أنها حازت من القوة والسلطة ما يتوفر للقرآن نفسه من سلطة الوحىَ والقانون الإلهى. مما يجعل من شخصية **النبى محمد شخصية مسيطرة على عقائد المسلمين وقلوبهم بما تتمتع من علاقة شخصية مع الله.**

وقد سيطرت فكرة العلاقة الشخصية بين النبى وربه على جل القلوب المؤمنة برسالته باعتبار طاعته طاعة للأمر الإلهى لقول الحق جل شأنه فى سورة الحشر "ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" وقوله جل شأنه "قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب" وقوله "فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله".

وهكذا يستدل "تيكلسون" فى شكل علمى أن النبى محمد كان قد وضع نفسه فى مكانة من ربه ملازمة له، وأنه كان يدعو لنفسه من خلال آيات القرآن الكريم، وهو فى نظر "تيكلسون" أشبه بعيسى عليه السلام الذى قال "من تقبلنى فقد تقبل الله" وقول عيسى أيضاً "إن الأب نفسه يحبكم لأنكم أحببتمونى" وبهذا يحاول "تيكلسون" أن يسبغ على الديانة الإسلامية طابع الديانة الشخصية وإن كانت لا تبالغ فى تشخيص معبودها، وهى لا تجرده تجريداً مطلقاً بحيث تجعله فى معزل عن عابديه.

والباحثة ترى أن "تيكلسون" قد أغفل الكثير من الآيات القرآنية التى تحض على طاعة الرسول، وكذلك تلك التى تنادى بأن ما جاء به الرسول إنما جاء من عند الله وحياً وليس من عند النبى، كذلك يحاول "تيكلسون" أن يضفى على الديانة الإسلامية طابع عقيدة التشخيص المسيحية التى لا يقرها الإسلام، ولم ترد فى كتاب المسلمين المقدس.

ومحاولة "تيكلسون" إظهاره للقرآن الكريم باعتباره وثيقة إنسانية كتبها "محمد بن عبد الله" هى دعوى باطلة أجاب عليها القرآن إبان الوحىَ ولم يفلح المشركين والكفار فى الإجابة على تحدى القرآن لهم.

لذلك لم يكن "تيكلسون" موفقاً فى اعتناقه لهذه الآراء.

خامس عشر- فى نظريته للكلمة يشير "تيكلسون" إلى الحقيقة المحمدية باعتبارها الكلمة الأكمل وتظهر هذه الحقيقة فى عدة معان، فهى الذات الإلهية والجوهر المقدس "Divine Essence"، وهى من ناحية أخرى هى العقل الكلى "Universal Reason"، وهى حقيقة الحقائق التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب "Reality of the Realities" وفى حين تكون الذات منشأ الوحدة فإن حقيقة الحقائق منبع الكثرة، وهى نظرية تعد مزيجاً من نظرية ابن عربى والصدر القونوى فى الكلمة، ونظرية الروافيين فى العقل الكلى، ونظرية أفلاطون فى المثل، أو هى تستوعب نظرية الأعيان الثابتة والكلمة والتى تعنى ظهور الجوهر المقدس فيما لا يتناهى من الصور.

سادس عشر- يشير "تيكلسون" تعليقاً على نظرية الجيلى فى الحقيقة المحمدية إلى أن كل من عيسى ومحمد عليهما السلام قد ظهرا فى هذه النظرية ليكشفا عن سر الربوبية، وبينما قدم محمد هذا فى شكل رموز وجعلها سرية فإن عيسى قد عبر عنها صراحة، وكان من نتيجة هذا أن أصبح أتباع عيسى كفاراً وعبدوه على اعتبار أنه الشخص الثالث المقدس المسمى الأب. والأم والابن

على حد تعبير هذا المستشرق، وهو يرى أن هذا النوع من التثليث هو الذى ظهر فى القرآن الكريم، وهو ليس تصوراً خيالياً grotesque من جانب "محمد" ولكنه خاصية مسيحية ما تزال قائمة حتى الآن بين القبائل التى تعيش فى الصحراء السورية، والغريب أن يعلن هذا المستشرق عن رأى مسرف فى الجرأة حين يرى أن المسيحيين مشركون يستحقون العقاب على أخطائهم وخصوصاً اعتقادهم فى التجسد والتجسيم Pomorphism كما يذكر "الجيلى".

سابع عشر - يدرك "تيكلسون" أن الصورة المحمدية الواردة فى القرآن الكريم تختلف عن الصورة التى صور بها الصوفية أوليائهم، أو تلك التى صور بها الشيعة إمامهم المعصوم، وهى صورة لا تفصل صورة الولىّ الصوفى أو الإمام الشيعى إن لم تكن دونهما، ذلك أن الولى الصوفى والإمام المعصوم قد وصفا بجميع أنواع الصفات الإلهية بينما وصف الرسول فى القرآن بأنه بشر، وأنه ينزل عليه الوحى من ربه بين آن وآخر، وأنه لا يتنبأ بالغيب، ولا يفعل المعجزات والخوارق، بل هو عبد الله ورسوله.

ثامن عشر - ينظر "تيكلسون" إلى الإنسان الكامل باعتباره صورة الإنسانية الكاملة عندما يكون كلمة أو حقيقة حقية، وهى الكون المصغر Microcosm وصورة الكون الأكبر Macrocosm ، وثانياً هى نظرية فى القطب الحافظ للكون والذى تدور عليه أفلاك الوجود، وهو السبب النهائى للخلق، والوسيلة التى يرى فيها الله نفسه، والنسخة المصنوعة على صورة الإله، وهو ثالثاً: المرآة التى تنعكس عليها صفات الجمال المطلق، ذلك صفات الجلال

والصفات الجوهرية كالأحادية، والخلود، والإنسان الكامل هو الكنز المخفى، أو حقيقة الحقائق، أو الياقوتة البيضاء التى منها وجد العالم. وهو المقابز لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته. والحقائق السفلية بكثافته فهو الكون عاليه وسافله، وأنسه وجنه، وطيره ووحشه... الخ.

وهكذا يمكن النظر إلى نظرية الكلمة وفكرة الشخصية من عدة زوايا على النحو التالى:

أ- الجانب الغيبى باعتبارها حقيقة الحقائق.

ب- الكلمة باعتبارها الإنسان الكامل والكون المصغر الجامع.

جـ- الكلمة باعتبارها الحقيقة المحمدية من وجهة نظر صوفية بحتة.

د- الكلمة باعتبارها المطاع أو الصورة المشخصة للأمر الإلهى وهو الصورة المثالية للإنسان السماوى الذى خلقه الله على صورته.

وأخيراً فإن "تيكلسون" لم يترك باباً فى التصوف إلا وطرقه، ولا طريقاً إلا سلكه، لذلك فإن مؤلفاته تحتاج إلى المزيد من الدراسات لتكشف عما فيها من نفائس، وتقف على ما فيها من نقائص، وتتبع مسلكه ابتداء من الزهد الصوفى فالتصوف ثم التصوف الفلسفى، وتقف على مصطلحات ونظرياته، والباحثة ترجو أن تكون قد أسهمت بلبنة متواضعة فى البناء الصوفى الإستشراقى الشاهق.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

أولاً: المصــادر

(أ) مصادر البحث فى الإنجليزية:

• مؤلفات نيكلسون ومقالاته:

1- R. A. Nicholson, Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz Jlal al Din Rumis Routledge Curzon, London; 1994.

2- ----------, Historical inquiry concerning the origin and the Development of Sufism; Journal of the Royal Asiatic Society; 1906.

3- ----------, Studies in Islamic Mysticism; London; 1940.

4- ----------, Asceticism (Muslim) Encyclopedia of Religion and Ethics; Vo2; 1909.

5- ----------, The Mystics of Islam; London, 1970 – 1974.

6- ----------, Sufis; Encyclopedia of Religion and Ethics Vo2; 1909.

7- ----------, Tarjuman AL Aswaq Royal Asiatic society; London, 1911.

8- R. A. Nicholson, The Goal of Mohammedan Mysticism; 2nd ed, 1934.

9- ----------, A Literary History of the Arabs; Kitab Bhavan, London; 1994.

10- ----------, The Idea of personality in Sufism; Cambridge, England; cq23.

11- ----------, Legacy of Islam London; 1970.

12- ----------, Kashf Al- Mahjub; Translation; London; 1911.

13- ----------, The Sufi Doctrine of the Perfect Man. London, 1917.

14- ----------, A Moslem Philosophy of Religion, Cambridge; 1915.

15- ----------, Legacy of Islam, London, 1974.

16- ----------, Life of Muhiyyu-Din Ibn Arabi, J. R. A. S., 1906.

ثانياً: المراجع العربية:

١٧- إبراهيم بن إسحاق (التبريزى)، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، نسخة خطية رقم ٧٨٥، تصوف طلعت، دار الكتب المصرية.

١٨- إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء فى التصوف الإسلامى، القاهرة ١٩٨٠م.

١٩- ------------------، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، المنصورة، ١٩٩٤م، دار الوفاء.

٢٠- ------------------، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، جامعة المنصورة، ١٩٩٠م، دراسة على مخطوطة (النصوص) لصدر الدين القونوى.

٢١- ------------------، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، المنصورة ١٩٩٣م، المكتبة العلمية.

٢٢- ------------------، تطور الوعى الروحى لدى الإنسان، دراسة على كتاب إيفلين أندرهل، طبعة دار الوفاء، ١٩٨٨م.

٢٣- ------------------، الفكر الشرقى القديم، دار بلال بالمنصورة، طبعة ٢٠٠٤م.

٢٤- إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الفلسفى، دار بلال، المنصورة، ٢٠٠٤م.

٢٥- ــــــــــــــــــــ، التصوف الإسلامى البدايات، دار الإسراء طنطا، ٢٠٠٤م. ومطبعة دار بلال، ٢٠٠٥م.

٢٦- ابن عربى (محيى الدين). الفتوحات المكية، تحقيق الدكتورعثمان يحيى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

٢٧- ــــــــــــــــــــ، فصوص الحكم والتعليقات عليه، نشر الدكتور أبو العلا عفيفى، القاهرة، ١٩٤٦م.

٢٨- ــــــــــــــــــــ، مرآة العارفين ومظهر الكاملين، نسخة خطية، ضمن مجموعة رقم ١٢٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب بالقاهرة.

٢٩- ــــــــــــــــــــ، التجليات، نسخة خطية رقم ١٦٨٦/ ٣٨ك ٥٥٢ قونية.

٣٠- ــــــــــــــــــــ، اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية، بآخر تعريفات الجرجانى، القاهرة، ١٢٨٣هـ.

٣٠- ابن عجيبة الحسنى، إيقاظ الهمم فى شرح الحكم، القاهرة ١٩٧٢م.

٣٢- ابن عطاء الله السكندرى، التنوير فى إسقاط التدبير، القاهرة ١٩٧٠م.

٣٣- ابن تيمية (تقى الدين)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، نشر عبد الرحمن بن محمد قاسم النجدى، الطبعة الاولى، السعودية، ١٣٩٨هـ.

٣٤- ابن عياد الشاذلى، المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية، القاهرة، ١٢٧٣هـ.

٣٥- أبو العلا عفيفى (الأستاذ الدكتور)، ابن عربى فى دراساتى، بحث منشور بالكتاب التذكارى لوفاة ابن عربى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٦٩م.

٣٦- ------------------، الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى، بحث نشر فى الكتاب التذكارى لوفاة ابن عربى، القاهرة، ١٩٦٩م.

٣٧- ------------------، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، القاهرة، ١٩٦٣م.

٣٨- ------------------، تعليق على مادة "ابن عربى"، بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

٣٩- ------------------، شرح فصوص الحكم والتعليقات عليه، القاهرة، ١٩٢٢م.

٤٠- أبو العلا عفيفى (الأستاذ الدكتور)، من أين استقى محيى الـدين بـن عربى فلسفته، بحث نشـر بمجلـة كليـة الآداب، ١٩٣٣م.

٤١- --------------------، نظريات الإسلاميين فى الكلمة، بحث نشر بمجلة كلية الآداب، المجلد الثـانى، الجـزء الأول، ١٩٣٤م.

٤٢- أبو الوفا التفتازانى (الأستاذ الدكتور)، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، ١٩٧٣م.

٤٣- --------------------، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، القاهرة، ١٩٥٨م.

٤٤- --------------------، مـدخل إلىالتصـوف الإسـلامى، القاهرة، ١٩٧٣م.

٤٥- محمد بن المنور (أبو سعيد أبو الخير)، أسرار التوحيد، ترجمة إسعاد عبد الهادى، الدار المصرية للتـأليف والترجمـة، القاهرة، ١٩٦٦م.

٤٦- أبو طالب المكى، قوت القلوب، القاهرة، ١٣١٠هـ.

٤٧- أبو سعيد الاصفهانى، حلية الأولياء.

٤٨- أبو نصر السراج، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ١٩٦٠م.

٤٩- أحمد سمايلوفتش (الدكتور)، فلسفة الإستشراق واثرها فى الأدب العربى، دار المعارف، مصر ١٩٨٠م.

٥٠- أحمد محمود إسماعيل الجزار (الدكتور)، الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٠م.

٥١- إدوارد براون، تاريخ الأدب فى إيران، ترجمة كمال الدين أحمد، جامعة الكويت ١٩٩٦م.

٥٢- إسعاد ماهر (الدكتورة)، ترجمة كشف المحجوب للهجويرى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر ١٩٧٤م.

٥٣- بلاسيوس (آسين)، ابن عربى حياته ومذهبه، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى عن الأسبانية، الكويت ١٩٧٩م.

٥٤- توفيق الطويل (الدكتور)، حقيقة التصوف فى العالم الإسلامى، العدد٨٧، مارس ١٩٨٥م.

٥٥- جون كلوفر، الفكر الشرقى القديم، ترجمة كامل يوسف، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٥م.

٥٦- حسن البورينى وعبد الغنى النابلسى، شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث العربى، بيروت، بدون تاريخ.

٥٧- الشعرانى (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.

٥٨- الشهرستانى، الملل والنحل. طبعة بيروت.

٥٩- سعيد جمعة مراد (الدكتور)، التصوف الإسلامى رياضة روحية خالصة، دار عين، الزقازيق، ٢٠٠٣م.

٦٠- شمس الدين (محمد بن حمزة الفنارى)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١١٨٨ تصوف طلعت.

٦١- عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، ١٩٧٠م.

٦٢- ----------، حقيقة الحقائق، تحقيق بدوى طه علام، القاهرة، ١٩٨٢م.

٦٣- ----------، مراتب الوجود وابتداء حقيقة كل موجود، مخطوطة مكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٥٨٩٥ مجاميع.

٦٤- عبد الرازق الكاشانى، رشح الزلال فى شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأطوال، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٥م.

٦٥- عبد القادر محمود (الأستاذ الدكتور)، الفلسفة الصوفية فى الإسلام، دار الفكر العربى. الإسكندرية، ١٩٦٦م.

٦٦ عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، تاريخ التصوف الإسلامى، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م

٦٧- ----------------. الإنسان الكامل فى الإسلام. الكويت. ١٩٥٦م.

٦٨- ----------------، المثل العقلية الأفلاطونية. الكويت. بدون تاريخ.

٦٩- عبد الوهاب عزام (الأستاذ الدكتور)، التصوف وفريد الدين العطار القاهرة، ١٩٤٥م.

٧٠- على سامى النشار (الاستاذ الدكتور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.

٧١- عناية الله إبلاغ أفغانى، جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٨٧م. ٤٠٧هـ.

٧٢- الغزالى (أبو حاحد)، احياء علوم الدين، القاهرة، ١٣٤٨هـ.

٧٣- القشيرى (عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، القاهرة. ١٣٢٠هـ.

٧٤- القونوى (صدر الدين)، نفثه مصدور وتحفة شكور، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥ بمكتبة الظاهرية بمجمع اللغة العربية بدمشق.

٧٥- محمد مصطفى حلمى (الأستاذ الدكتور)، الحياة الروحية فى الإســـلام، القاهرة، ١٩٧٠م.

٧٦- -----------------------، ابن الفارض والحب الإلهـــى، دار انمعارف بالقاهرة، ١٩٧١م.

٧٧- محمد بن عبد الجبار النفرى، المواقف والمخاطبات، طبعة كمبريـــدج، ترجمة يوحنا آربرى، بدون تاريخ.

ثالثاً: مراجع البحث فى الإنجليزية:

78- A Affifi; The Mystical Philosophy of Myhyid Din Ibn Arabi Cambridge, 1939.

79- Arberry; The Mowaqfi and Mukhatbat; by Niffari; London; 1935.

80- Paul Yachnes; Sufism; Name and Origin; 200.

81- Christmas Humphreys; Exploring Buddhism, London 1974.

82- D. B. Macdonal; In Vital forces of chirsition and Islam, Oxford; 1915.

83- Evelyn Underhill; A study in the nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness; London 1949.

84- Hammer Purgstal; The Taiyyatul- Kubra; German Verse Translation; Vienna; 1854.

85- F. C. Happold, Mysticism, England, 1996.

86- Franklin; D. Lwis; The life teaching and poetry of Jlal Al Din Rumi; London; 2000, p. 531.

87- Hurley (Andrew), A share symbolism; Website created and published in Iqbal Review; 1997.

88- Myston; A Moslem Philosophy of Religion, Cambridge, 1915.

89- Mohammad Ikbal, Development of Metaphysics in Persia: London, 1908.

90- William James; The Varieties of Religious Experience, London: 1960.

91- W. H. T. The Way of Mohammedan Mystics; Leipzig. 1921.

92- Winfield; An Abridged translation of Mathnewi; 2nd edition, White "Jhon", is Enlghtment;

رابعاً: الموسوعات الأجنبية:

93- Encyclobedia of Religion and Ethics, 2000.

94- Encyclobedia Britannica; 2004.

95- The new Encyclobedia Britannica micropedia Pan-American; and universal Copyright Conventions U. S. A. 1976 (VII).

96- Catalogue of Arabic manuscripts; Library of India office, No 667- Comnentary by Jili on futuhatul- Makkiyya, by Ibnul Arabi, Joth's Catalogue, No 693.

فهرس الموضوعات

دار ومكتبة الإسراء

للطبع والنشر والتوزيع

رقم الإيداع بدار الكتب القومية

١٦٢٥٥ لسنة ٢٠٠٤

٩١١١ لسنة ٢٠١٤

الترقيم الدولي

977/5/86-29-3